

ПУТЬ

О Р Г А Н Ъ Р У С С К О Й
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Р. де-Бекеръ (Бельгія), Е. Белесонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицмили, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневицъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, А. Н. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Швейцарія), М. Литвіакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маригена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. Н. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Д. Семеновъ-Тянь-Шанскій, К. Сережникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Сиратоноеа, В. Сеземана, П. Тиллиха (Гермаія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкого (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренберга (Гермаія), Свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубізіака (Франція), кн. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франков.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).
Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 52. **НОЯБРЬ 1936 — МАРТЪ 1937** № 52.

О Г Л А В Л Е Н І Е :

	Стр.
1. Прот. С. Булгаковъ. — Проблема «условнаго безсмертія» (Изъ введенія въ эсхатологію)	3
2. Д. Семеновъ-Тянь-Шанскій. — Трудъ, творчество и свобода ..	24
3. М. Лотъ-Бородинъ. — Критика «Русскаго Христіанства»	45
4. Е. Белесонъ. — Призваніе Израиля	56
5. Б. Сове. — Тезисы по Священному Писанію Ветхаго Завѣта ..	67
6. С. Ильницкій. — «Просите мира Іерусалиму» (Путевыя замѣтки)	70
7. Новыя книги: И. Смоличъ. — Архимандритъ Кипріанъ. О. Антонинъ Капустинъ и Die Ostkirche betet. В. В. З. — К. В. Мочульскій. Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и ученіе	74

Gérant: R. P. Léon Gillet.

Библиотека "Руниверс"

Проблема « условного безсмертія »

(ИЗЪ ВВЕДЕНІЯ ВЪ ЭСХАТОЛОГІЮ)

Часть I.

1.

Вообще область эсхатологіи менѣе всего отличается движеніемъ богословской мысли. Даже на западѣ, гдѣ, начиная съ эпохи реформациі, богословіе сдвинулось съ мѣста и, худо-ли хорошо-ли, проявляетъ новую жизнь въ разныхъ областяхъ, менѣе всего это примѣнимо къ эсхатологіи. Можно скорѣе говорить здѣсь объ извѣстномъ эсхатологическомъ нечувствіи, которое проявляется или въ традиціонномъ повтореніи того, что въ такомъ видѣ неповторимо, или же въ легкомъ принятіи безболѣзненныхъ разрѣшеній такъ называемаго универсализма. Преобладаютъ два типа эсхатологическаго мышленія: уголовный кодексъ во всей свирѣпости, или же благодушная амнистія, являющаяся фактическимъ уклоненіемъ отъ всѣхъ трудностей проблемы. Первый путь все болѣе становится фактической невозможностью въ наши дни, ибо утратилъ свою внутреннюю убѣдительность; второй представляетъ собою не преодоленіе, но простое отрицаніе перваго (не говоря уже о серьезныхъ библейскихъ и богословскихъ его трудностяхъ). Предъ лицомъ обоихъ типовъ: средневѣковой ортодоксіи и гуманистическаго универсализма, возникаетъ вопросъ о возможности иного, третьяго, пути, который, соединяя преимущества, былъ бы свободенъ отъ слабостей обоихъ, нѣкоего *tertium*. Такимъ образомъ, изъ отрицанія обоихъ членовъ эсхатологической дилеммы возникаетъ во второй половинѣ XIX вѣка богословское ученіе, именующее себя теоріей «условнаго безсмертія» или кондиціонализма. Оно во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія уже потому, что съ ра-

дикальной остротой ставить вопрос о безсмертіи и вѣчной жизни, этотъ предварительный вопросъ всякой эсхатологіи. Для однихъ человѣкъ — смертенъ, какъ животныя, и потому смерть есть нѣкое уничтоженіе; отсюда съ очевидностью слѣдуетъ отрицательная эсхатологія пустоты. Такова нынѣ распространенная вѣра атеистическаго невѣрія (ибо, конечно, и невѣріе здѣсь есть лишь разновидность вѣры по характеру этого вопроса, не допускающаго рационально доказуемаго разрѣшенія). Или же человѣкъ безсмертенъ, принадлежитъ вѣчности, и эсхатологія пытается опредѣлить содержаніе этой вѣчности. Въ теоріи кондиціонализма мы имѣемъ еще третью альтернативу: человѣкъ не имѣетъ природнаго безсмертія, но можетъ получить его или же не получить. Безсмертіе обусловлено, оно дается или же не дается въ зависимости отъ опредѣленныхъ условій. Такова постановка эсхатологической проблемы, которую мы имѣемъ въ «кондиціонализмѣ». Невозможно обойти ее молчаніемъ, съ нею отсчитавшись¹⁾.

Теорія «кондиціонализма» въ качествѣ замѣтнаго теченія богословской мысли появляется во второй половинѣ XIX вѣка, въ Европѣ и въ Америкѣ, разумѣется, преимущественно, даже почти исключительно, среди протестантскихъ богослововъ, несвязанныхъ традиціонной ортодоксіей. Оно насчитываетъ среди своихъ сторонниковъ цѣлый рядъ видныхъ богослововъ и философовъ (среди послѣднихъ, на примѣръ, Ренувье). Руководящими основоположниками здѣсь являются два протестантскихъ пастора: англичанинъ E. White²⁾ и швейцарецъ Petavel-Olliff³⁾, къ которымъ примыкаютъ ихъ многочисленные послѣдователи⁴⁾. Сочиненія обоихъ, при извѣстной богословской примитивности, отличаются тѣмъ не менѣе не заурядной силой убѣжденія, а по-

1) Въ русской богословской литературѣ единственное изложеніе теоріи кондиціонализма попутно даетъ проф. Н. Н. Голубовскій. Благовѣстіе ап. Павла, т. I, гл. V, стр. 571-591.

2) Edward White. Life in Christ (A Study of the Scripture doctrine of the nature of man, the object of the divine incarnation, and the conditions of human immortality. 3-d ed. London 1878. Французскій переводъ: L'immortalité conditionnelle ou la vie en Christ. Paris (1880 (цитаты дѣлаются по этому переводу).

3) E. Petavel-Olliff. Le problème de l'immortalité. Vol. I-II. Paris 1891-1892.

4) Библиографія, см. у White, l. c. (англ.), у Petavel-Olliff, l. c. Alger. A Critical History of the doctrine of a Future Life. Philadelphia 1864 (исчерпывающая библиографія). G. Runze. Immortality въ The New Staff. — Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, vol. V. Fulford. Conditional Immortality въ Encyclopedia of Religion and Ethics by Hastings, v. III.

тому и убѣдительности. Они предлагаютъ кондиціонализмъ не только какъ богословскую истину, принятіе которой указывается откровеніемъ, но и какъ спасительную идею, которая одна лишь способна освободить современное христіанство отъ соблазнительной безотвѣтности относительно вѣчной жизни, ибо отъ этой безотвѣтности страдаетъ и христіанская жизнь и въ особенности христіанская миссія. Согласно теоріи условнаго безсмертія, удѣломъ человѣчества въ вѣчной жизни будетъ райское блаженство, и этимъ осуществится пророческое слово апостола, что будетъ Богъ все во всѣхъ. Однако, въ этомъ блаженствѣ примутъ участіе только праведники, его достойные. Грѣшники же, до конца противящіеся волѣ Божіей, умрутъ, обратившись въ ничтожество, не получатъ удѣла безсмертія. Такова основная мысль. Обратимся къ ея богословскому обоснованію.

2.

Человѣкъ созданъ былъ въ отличіе отъ животныхъ, которые имѣютъ лишь родовую жизнь («по роду» ихъ: Быт. 1, 21, 24-5), имѣющимъ личную ея энергію, которая осуществляется въ личномъ безсмертіи. Человѣкъ не сотворенъ смертнымъ по естеству, напротивъ, онъ имѣетъ возможность безсмертія — *posse non mori*, по сотворенію⁵⁾. Это безсмертіе свойственно человѣческому духу, подобному духамъ безплотныхъ. Однако человѣкъ отличается отъ духовнаго міра сложностью своего состава, именно онъ сотворенъ не какъ безплотный духъ, хотя и сущій въ тварномъ мірѣ, но пребывающій надъ этимъ міромъ. Онъ есть духъ воплощенный, связанный съ міромъ. Возможность смерти подстерегаетъ эту сложность не со стороны «безсмертія души», но со стороны жизни цѣлаго человѣка, для котораго смерть не есть возвращеніе въ небытіе, но нѣкое развоплощеніе, разрывъ съ міромъ, онтологическая катастрофа. Тѣло отнюдь не есть причина смерти, но, напротивъ, условіе жизни человѣка, данное ему Богомъ при твореніи. Этой сложностью человѣкъ отличается одинаково и отъ безплотнаго міра, не знающаго воплощенія, и отъ животнаго міра, не имѣющаго духа, но лишь «душу живу», ту животную душу, которую, вмѣстѣ съ нимъ, имѣетъ и человѣкъ. Эту связь духа и тѣла, сверхприродна-

⁵⁾ Католическая доктрина (см. Scheeben. Handbuch der Dogmatik, B. II, § 165 fg.) считаетъ *posse non mori* не природнымъ, но сверхприроднымъ, благодатнымъ даромъ, ибо тѣло само по себѣ содержитъ начало смерти и разложенія, — здѣсь мы имѣемъ отголоски маиихеизма и платонизма, а вмѣстѣ предугадывается путь кондиціонализма.

го и природнаго бытія, которая дана была при твореніи, долженъ былъ закрѣпить человѣкъ силою своего свободнаго и творческаго духа, возведя свое бытіе къ высшему состоянію положительнаго безсмертія. Это было связано съ опредѣленнымъ его отношеніемъ къ Богу (что символически выражено въ заповѣди невкушенія плодовъ отъ древа познанія добра и зла), какъ и въ опредѣленномъ положительномъ отношеніи къ міру (что выражено во вкушеніи плодовъ отъ древа жизни). Изначальное устройство не отлучало человѣка отъ міра, и міроотречность не была ни цѣлью, ни основаніемъ безсмертія. Напротивъ, должная связь съ міромъ, включенная въ должную связь съ Богомъ, была необходимымъ условіемъ жизни человѣка на пути къ положительному завоеванію, *pop posse pot*, хотя мы и не знаемъ, какъ бы оно осуществилось. Но произошло грѣхопаденіе. Человѣкъ потерялъ неустойчивое онтологическое равновѣсіе сложнаго своего существа. Въ міръ вошла смерть, человѣческая смерть, которая глубоко отлична отъ смерти, господствующей въ животномъ мірѣ, при всемъ внѣшнемъ сходствѣ. Ибо смерть человѣка не есть смерть въ строгомъ смыслѣ, но онтологическій разрывъ его единого существа на два начала, въ него входящія. Черезъ смерть человѣкъ внѣшне приравнивается животному міру, которому онъ не равенъ, хотя плотской стороною своего существа къ нему и принадлежитъ; онъ приравнивается и безплотному міру, къ которому онъ также не принадлежитъ, хотя и сроденъ съ нимъ духовной стороною своего существа. Смерть есть не прекращеніе человѣческаго бытія, но катастрофическое какъ бы расчеловѣченіе человѣка, утрата имъ своей цѣлости.

Кондиціонализмъ отрицаетъ коренное различіе, существующее между человѣкомъ и животнымъ міромъ, какъ по соображеніямъ біологіи (здѣсь мы имѣемъ прямое вліяніе дарвинизма и вообще біологическаго эволюціонизма), такъ и своеобразной экзегетики. Человѣкъ сотворенъ, по нему, «въ душу живу», одинаково съ животными, и различіе между ними есть не качественное, но количественное: человѣкъ имѣетъ такую же животную душу, какъ животныя, только обладающую извѣстными свойствами. Именно — языкъ, да моральное и религіозное чувство отличаютъ человѣка отъ животныхъ. Такимъ образомъ, жизнь одинакова для человѣка и животныхъ, также одинакова и смерть ихъ или смертность. «Въ Ветхомъ Завѣтѣ душа и жизнь (*perhesh*), приписываемыя человѣку, часто приписываются и животнымъ». «Мы должны или раздѣлить безсмертіе съ нашими сосѣдями животнаго царства, или же пожертвовать

нашими собственными надеждами и признать себя смертными, какъ и они»⁶⁾. «Образъ Божій въ человѣкѣ не есть нѣчто онтологическое, но «тѣнь», *l'ombre n'est pas la réalité*⁷⁾, *ombre de ressemblance*, — *l'ombre n'est pas l'identité*⁸⁾. «Образъ Божій» въ Адамѣ состоялъ въ способности понимать и подражать своему Творцу, и такимъ образомъ моральнымъ путемъ возвышаться къ безсмертію»⁹⁾. Человѣкъ не сотворенъ безсмертнымъ, но онъ есть «кандидатъ къ безсмертію». Безсмертіе абсолютное можетъ быть свойственно одному Богу, условное же свойственно человѣку. Сила смерти одинакова для человѣка и животныхъ: это есть уничтоженіе жизни, разрыва жизненнаго единства, разложеніе полное и окончательное всего природнаго комплекса, одновременное разрушеніе тѣла и души, «аннигиляція субстанцій»¹⁰⁾, упраздненіе личности. Вліяніе платонизма¹¹⁾ съ его ученіемъ о безсмертіи души, какъ и «*l'immortalité inconditionnelle et impie de religions panthéistes*», извратили это прямое пониманіе смерти какъ полнаго уничтоженія, несмотря на то, что изъ 600 случаевъ упоминанія о душѣ въ Библии ни разу не говорится о душѣ безсмертной¹²⁾ (но ни въ одномъ случаѣ не говорится и о смертной). Поэтому и угроза смерти человѣку въ раю въ случаѣ его непослушанія означала не какую-либо «духовную смерть», но немедленное и полное уничтоженіе. «Смерть могла означать и для Адама лишь то, что называлось этимъ именемъ въ животномъ царствѣ». «Изначальная угроза предсказывала неминуемую смерть»¹³⁾.

Итакъ, человѣку было дано условное безсмертіе. Оно было обусловлено исполненіемъ воли Божіей. Это продолженіе существованія зависѣло отъ матеріальной пищи, вкушенія плода отъ «древа жизни»¹⁴⁾, котораго лишенъ былъ человѣкъ за непослушаніе. Человѣкъ палъ, и слѣдствіемъ этого должна была наступить немедленная смерть, которая

6) White, l. c., 19, 89.

7) Petavel-Olliff, 11, 399.

8) Ibid., 440.

9) White, 87.

10) White, 92-3, 100-1, Petavel-Olliff, 1, 97: *La suppression totale de tel ou tel individu est une notion qui se laisse très bien concevoir (!)*. «Богъ не говоритъ Адаму: «твое тѣло умретъ», но «ты умрешь» (103).

11) Petavel-Olliff, 1, 158.

12) Ibid., 1, 163; 11, 147.

13) White, 96, 107.

14) White, 87. Мифологическій образъ древа жизни здѣсь истолковывается какъ природно-магическое средство безсмертія. Въ этомъ же смыслѣ сопоставляется съ нимъ и апокалиптическое древо жизни въ Новомъ Іерусалимѣ. Откр. 22, 2; 27.

тѣмъ самымъ сдѣлала бы невозможнымъ существованіе человѣческаго рода, ибо онъ пресѣкъся бы въ родоначалникѣ. Однако этого не послѣдовало: исполненіе смертнаго приговора было отсрочено. Это произошло силою искупленія: «въ моментъ паденія началось искупленіе»¹⁵⁾. «Если бы фатальный приговоръ имѣлъ свое немедленное дѣйствіе, мы всѣ были бы мертвы въ Адамѣ, или, вѣрнѣе, мы никогда бы не были рождены. Слѣдовательно, само существованіе нашего рода есть благодать»¹⁶⁾. Богъ не исполнилъ своей педагогической угрозы, оказавшейся своего рода *ria graus*. Смерть не только была вообще отсрочена, но оказалась не той полной смертью, которая угрожала. Именно, вмѣсто разрушенія личности, «при смерти индивида его духъ сохранился въ цѣлости, чтобы соединиться съ тѣломъ въ день суда. Это выживаніе души мы приписываемъ исключительно искупленію»¹⁷⁾, дѣйствіе котораго, такимъ образомъ, предваряется во времени. «Искупленіе же есть не что иное, какъ соединеніе человѣчества съ Божествомъ, существа, нарушившаго законъ, съ верховнымъ Законодателемъ»¹⁸⁾.

3.

Боговоплощеніе, пріятіе Сыномъ Божіимъ, Логосомъ, человѣческой плоти имѣетъ цѣлью искупленіе и примиреніе человѣка съ Богомъ, жертвой Безгрѣшнаго, Его страданіями и крестной смертью. «Цѣль искупленія — сдѣлать человека безсмертнымъ»¹⁹⁾. «*Le chemin de l'immortalité passe par Gethsémane et par Golgotha. On cherchait en vain autre route*»²⁰⁾.

«Согласно господствующей догматикѣ, если тѣло человека смертно, его душа, образующая его личность, естественно, безсмертна или вѣчна. Искупленіе не предназначено измѣнить природу или длительность этого духовнаго элемента. «Воскресеніе тѣла» во славѣ есть обстоятельство акцидентальное и второстепенное для спасенія. Величіе этого спасенія состоитъ въ избавленіи души отъ «грядущаго гнѣва» или вѣчныхъ мукъ. Подобное избавленіе означало божественное искупленіе, жертву Агнца Богу. — Эти идеи кажутся намъ противными Писанію. Согласно библейскому ученію, искупленіе имѣетъ прямымъ предметомъ измѣнить

¹⁵⁾ White, 107.

¹⁶⁾ White, 110.

¹⁷⁾ Ibid., 111.

¹⁸⁾ Ibid., 109.

¹⁹⁾ White, 193.

²⁰⁾ Petavel-Olliff, 1, 179.

нашу природу, перевести насъ не только отъ грѣха къ святости, но отъ смертности къ безсмертію, отъ смерти къ жизни» ²¹⁾).

Искупленіе состоитъ въ томъ, что прощается вина грѣха, но не устраняется наказаніе. «Иисусъ искупилъ не все, такъ не говоритъ и Писаніе. Каждый изъ насъ страдая, умирая, до извѣстной степени искупаетъ. Но разница, существующая между нашимъ искупленіемъ и содѣланнымъ Иисусомъ Христомъ, въ томъ, что Онъ умеръ за виновныхъ, будучи невиннымъ... Только Его искупленіе имѣетъ значеніе предстательства. Грѣшникъ ожесточенный испиваетъ до дна чашу искупленія, застарѣлыя послѣдствія грѣха идутъ до полного уничтоженія его существа. Вѣчная смерть есть плата за его упорство: *pour lui, par le fait, Jésus se trouvera n'avoir rien expié*» ²²⁾).

Христосъ былъ воскрешенъ изъ мертвыхъ Духомъ Святымъ. «Будучи Богомъ, какъ человѣкъ, Онъ несомнѣнно былъ «подвластенъ закону» и умеръ въ качествѣ жертвы примиренія; какъ Богъ же Онъ былъ выше закона, наложеннаго на твари, и не могъ умереть. Вотъ почему, когда смертный приговоръ исполнялся надъ смертной природой, Божественный Гость, впитывая человѣческій духъ въ Свое собственное естество, имѣлъ власть возставить его развалины, «разрушенный храмъ», овладѣть имъ и «воскресить его въ третій день... Онъ побѣдилъ смерть, но не какъ «сынъ Адама», но какъ «Сынъ Вышняго», какъ Господь небесный» ²³⁾. Воскресеніе Христа является не имманентно-трансцендентнымъ, но всецѣло трансцендентнымъ актомъ всемогущества Божія. Наше собственное воскресеніе изъ мертвыхъ покоится на формальномъ и непогрѣшимомъ обѣщаніи Сына Божія. «Соединенные со Христомъ въ Его страданіяхъ и смерти, мы идемъ навстрѣчу тому дню, когда нашъ Спаситель, участвуя во всемогуществѣ, преобразитъ наше смертное тѣло по подобію своего славнаго тѣла. Отецъ, Сынъ и Духъ Св. соединятся въ исполненіи этого славнаго дѣла (Р. 8, 11). Всемогущество, которое проявилось въ сотвореніи міра и въ воскресеніи Христа, проявится въ осуществленіи и нашего собственного воскресенія. Если чудо сотворенія человѣка имѣетъ свой *raison d'être*, мы можемъ рассчитывать съ еще большимъ *raison d'être* на обѣщанное чудо, которое дастъ избраннымъ славные органы новой жизни» ²⁴⁾).

²¹⁾ White, 108.

²²⁾ Petavel-Olliff, 1, 141-2.

²³⁾ White, 233.

²⁴⁾ Petavel-Olliff, 1, 195.

Всеобщее воскресеніе предваряется двумя другими дѣйствіями боговоплощенія, еще прежде его совершенія. Первое изъ нихъ намъ уже извѣстно: это — отсрочка смерти прародителей послѣ грѣхопаденія, которая дала возможность произойти отъ нихъ человѣческому роду. Очевидно, эта отсрочка распространяется и на все грѣховное человечество, которое, будучи повиннымъ смерти за грѣхъ, однако, живетъ, хотя и въ предѣлахъ ограниченной, смертной жизни. Второе предвареніе силы боговоплощенія, еще болѣе поразительное, состоитъ въ томъ самомъ безсмертіи души за гробомъ, противъ котораго съ такой настойчивостью возстаютъ кондиціоналисты. Они принуждены признать эту загробную жизнь души, какъ въ силу безспорныхъ данныхъ откровенія, такъ и по связи своей собственной системы²⁵). «Если какой-либо элементъ нашей природы переживаетъ въ первой смерти, это должно быть приписано единственно искупленію, которое дѣйствуетъ сверхприроднымъ путемъ для сохраненія нашего духовнаго существа отъ разрушенія, для суда-ли, или для вознагражденія»... «Я обязываюсь Библіей вѣрить, что души переживаютъ смерть... Вотъ какъ позволено представлять себѣ ихъ состояніе: однѣ спятъ; другія суть абсолютно безъ сознанія; иныя мыслятъ, воспринимаютъ, совершенствуются; иныя находятся въ печали и даже въ мукахъ, иныя блуждаютъ по землѣ въ состояніи *daimonia*, иныя низвержены въ бездну, иныя содержались во адѣ до перваго пришествія Христова»²⁶). Загробное состояніе праведниковъ уже имѣетъ начало вѣчной жизни и безсмертія. Жизнь грѣшниковъ послѣ смерти имѣетъ цѣлью: 1) установленіе личнаго тождества того, кто грѣшилъ здѣсь и пробужденъ будетъ для суда; 2) для мукъ въ аду (11 Петр. 2, 9); 3) для исцѣленія отъ возстанія противъ Бога, когда оно имѣетъ извиненіе въ невѣдѣніи, чрезъ проповѣдь «духамъ въ темницѣ»; 4) для принятія высшаго наказанія, самаго торжественнаго и устрашающаго: первая смерть умерщвляетъ лишь тѣло; умертвить душу оставлено для смерти второй²⁷). «Предварительное страданіе есть добавленіе къ мукамъ; отчасти оно имѣетъ значе-

²⁵) Нѣкоторые кондиціоналисты послѣдовательно приходятъ къ полному отрицанію у челоука души въ иномъ смыслѣ, нежели она существуетъ у животныхъ и разлагается вмѣстѣ съ тѣломъ въ смерти. Таковъ Н. Constable Hades. Духъ, по К., есть частица божественнаго духа въ душѣ, которая отнимается со смертью. Человѣкъ полностью умираетъ въ смерти, и сознаніе пробуждается лишь въ воскресеніи.

²⁶) White, 278-81.

²⁷) Ibid., 281-2.

ніе наказанія, частью — убѣжденія. Оно оставляетъ мѣсто для раскаянія»²⁸⁾, это — родъ пургаторія. Въ общемъ загробное состояніе не останавливается на себѣ особаго вниманія кондиціоналистовъ и понимается преимущественно какъ промежуточное между смертью и воскресеніемъ.

Воскресеніе является всеобщимъ, не только для добрыхъ, которые пробуждаются въ воскрешеніе живота, для вѣчной жизни, но и для злыхъ, которые пробуждаются въ воскрешеніе суда, для второй и окончательной смерти, для уничтоженія. Въ признаніи этого двойного исхода, безсмертія однихъ и полного уничтоженія другихъ, и заключается основная мысль кондиціонализма.

Условіемъ безсмертія является не какое-либо «онтологическое или физическое измѣненіе субстанции, но моральное состояніе души, въ которой вообразился Христосъ, и тѣмъ привлечено пребываніе Духа Св.²⁹⁾, даръ благодати. Для грѣшниковъ же наступаетъ неотвратимо вторая смерть и окончательное уничтоженіе чрезъ извѣстное, ближе не опредѣляемое, время послѣ суда. Возникаетъ общій вопросъ: есть-ли это уничтоженіе смертная казнь или самоубійство? Какъ ни странно, въ этомъ основномъ вопросѣ нѣтъ полной ясности, и отдѣльныя сужденія колеблются между этими обѣими возможностями. Иногда можно думать, что «вторая смерть» есть смертный приговоръ, который осуществляется не сразу и не въ короткое время, но втеченіе всей остающейся жизни, — какъ смертная жизнь наиболѣе квалифицированная³⁰⁾.

28) Petavel-Olliff, 11, 49.

29) White, 254-6.

30) Въ такомъ смыслѣ развивается эта мысль у White (478-90): «Удовлетвореніе или обнаруженіе свойствъ Божіихъ есть первая и послѣдняя цѣль творенія и провидѣнія. Такова здравая философія наказуемости, которая, устраняя надежду на всеобщее спасеніе, устанавливаетъ торжественную доктрину воздаянія. Всѣ нераскаянные имѣютъ дать отвѣтъ своему Творцу въ своемъ тѣлѣ и душѣ, и ихъ судьба будетъ опредѣлена смертнымъ и окончательнымъ приговоромъ. Благо всеобщее будетъ принято во вниманіе. Но тотъ, кто упорствовалъ въ непослушаніи, не можетъ надѣяться на средства исправленія, онъ будетъ уничтоженъ «тѣломъ и душой въ Гееннѣ». Богъ отвергнетъ всѣхъ выродившихся и закоренѣвшихъ дѣтей, будучи вѣренъ Своей вѣчной справедливости, Онъ ихъ уничтожитъ». «Великій день Его мести и мести Агнца придетъ». «Страшио впасть въ руки Бога Живого» (Евр. 10, 31). «Я поражу смертью дѣтей ея (Іезавели), и уразумѣютъ всѣ церкви, что Я есмь испытующій сердца и внутренности» (Откр. 2, 23). «Господь Богъ есть огонь поядоущій, Богъ ревнитель. Свидѣтельствуюсь вамъ сегодня небомъ и землею, что скоро потеряете землю, не пребудете много времени на ней, но погибнете» (Втор. 24, 26). «Гдѣ въ Божій прбываетъ» (Іо. 3, 36) на непослушномъ» и т. д. (характерный произволь въ цитированіи и истолкованіи текстовъ).

Другіе останавливаются, такъ сказать, на имманентной сторонѣ смерти, какъ уничтоженія. Прежде всего, смягчается самая идея воскресенія для новой и окончательной, «второй» смерти, ибо она неожиданно включаетъ въ себя возможность раскаянія и исправленія послѣ воскресенія³¹⁾. Вмѣсто неумолимой справедливости мы имѣемъ здѣсь горькую необходимость и родъ самоубійства со стороны упорствующихъ³²⁾.

«Универсалисты» ставятъ «кондиціоналистамъ» вопросъ: «если злые должны быть въ концѣ концовъ уничтожены, то съ какой цѣлью премудрость Божія вызвала ихъ къ существованію»? На это дается отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что Богъ далъ бытіе существамъ не злымъ, но способнымъ избирать добро и зло, цѣнный, но и опасный даръ свободы. «Насильственное безсмертіе связало бы эту свободу. Достойно божественнаго свободолюбія (*il est digne du libéralisme de Dieu*) не обязывать жить безконечно существа, которыя упорно отрицаютъ раціональныя условія существо-

31) «Воскресеніе мертвыхъ можетъ объясняться какъ послѣднее средство благодати», «*en vue d'épargne*», Богъ не отвергаетъ совершенно человѣка, который еще не совсѣмъ испорченъ», и «конечное уничтоженіе ожидаетъ только наиболѣе ожесточенныхъ» (Petavel-Olliff, 11 204). «Различныя выраженія Писанія позволяютъ намъ вѣрить, что они будутъ подвергнуты новому испытанію, и къ нимъ будетъ обращена специальная проповѣдь» (*ibid.*, 5).

32) «Это есть прогрессивный и неодолимый упадокъ, растущее убываніе двухъ факторовъ человѣческаго существованія, — ощущенія и дѣйствія» (4). «Страшная агонія, а затѣмъ ночь безъ развѣта. Эта душа болѣе не сознаетъ и не реагируетъ. Она была, она любила, она жила; она больше не любитъ, она мертва, она не существуетъ» (11). «Полное разрушеніе человѣческой души будетъ, безъ сомнѣнія, предшествоваемо страданіемъ, соотвѣтственнымъ въ своей интенсивности прирожденной жизненности этой души. Самыя тяжкія муки будутъ сопровождать агонію души, наиболѣе богато одаренной, и разрушеніе наибольшей массы жизненныхъ силъ. Въ этомъ смыслѣ «отъ того, кто получилъ болѣе, болѣе и взыщется» (13). «Страданіе не преминетъ сыграть свою страшную роль въ будущихъ мукахъ, но это только preliminary фаза. Высшее наказаніе положить конецъ индивида только въ болѣзненной гибели въ загробномъ существованіи. Согласно научному закону непрерывности, нераскаянный грѣшникъ станетъ добычей долгаго и печальнаго маразма. Затѣмъ придетъ для наиболѣе непокорныхъ горестное молчаніе, о которомъ говоритъ Писаніе какъ о «смерти второй». «Насъ спрашиваютъ, — что же мы понимаемъ подъ *anéantissement*? Мы отвѣчаемъ: постепенное уменьшеніе способностей, которыми располагаетъ индивидуальное я, и въ концѣ концовъ угасаніе этой основной способности, благодаря которой, мы обладаемъ другими способностями». «*In dieser Durchdingung des ganzen Seyns vom Tode geht die Persönlichkeit (Lk. 9, 25) im Sterben auf (apoleia); es ist nicht absolutes Nicht-Sein, aber absolute Passivität und Todes-unmacht und Todes-jammer (Beck) (II, 16-17), note 3).*

ванія... Возможность самоубійства, которую Богъ оставляетъ для cadaго челоѣка въ этомъ мірѣ, не есть-ли аналогія, которая даетъ намъ понимать возможность самоубійства души и условнаго безсмертія... Конечно, злые сотворены не для истребленія, но и самое ихъ истребленіе, а косвенно и ихъ изначальное сотвореніе, кое-чему послужитъ. Воспоминаніе о ихъ конечной судьбѣ (чье и когда?) противопостанетъ въ качествѣ устрашающаго барьера для злоупотребленія свободой въ будущей жизни»³³). Итакъ, страннымъ образомъ послѣднее наказаніе смертю оказывается торжествомъ тварной свободы: «une immortalité absolue porterait une grave atteinte à la liberté humaine»³⁴). «Il est au sens tragique dans lequel l'homme nanti d'une liberté véritablement sérieuse, peut être plus fort que Dieu, plus fort que son Sauveur»³⁵). «Грѣшникъ уничтожаетъ самъ себя»³⁶).

4.

Кондиціоналисты ищутъ для своихъ идей подтвержденія и въ церковномъ преданіи, въ частности въ патристикѣ. Въ особой главѣ Petavel-Olliff вслѣдъ за White, приводитъ цѣлый рядъ раннихъ церковныхъ писателей, преимущественно апостольскихъ и послѣ-апостольскихъ мужей, у которыхъ онъ находитъ слѣды болѣе или менѣе опредѣленнаго кондиціонализма. Сюда относятся: Варнава, св. Климентъ Римскій, св. Игнатій Богоносецъ, Эрмъ, св. Поликарпъ, св. Иустинъ Философъ, Таціанъ, Теофилъ Антиохійскій, св. Ириней, Климентъ Александрійскій, Арнобій, Лактанцій, св. Аѳанасій Вел. (de incarnatione), Немезій. Большинство изъ этихъ цитируемыхъ текстовъ отличаются наивнымъ морализмомъ, свойственнымъ эпохѣ, и, конечно, эти ранніе писатели чужды проблематикѣ кондиціонализма, опредѣленное выраженіе котораго находимъ лишь у Арнобія. Когда эсхатологическая проблема возникаетъ, мы наблюдаемъ въ ранней церкви (до V вѣка), два основныхъ теченія, которыя одинаково исходятъ изъ признанія безсмертія души: универсалистическое (съ Оригеномъ и св. Григоріемъ Нисскимъ во главѣ) и анти-оригенистическое съ принятіемъ «вѣчныхъ мукъ», представляемое на западѣ блаж. Августиномъ, на востокѣ Юстиніановскимъ анти-оригенизмомъ. Признаніе

³³) Ibid., 120-1.

³⁴) Ibid., 151.

³⁵) Ibid., 346.

³⁶) Ibid., 410.

условнаго безсмертія свойственно іудаизму, какъ ортодоксальному во вліятельныхъ теченіяхъ Талмуда, такъ и мистическому, въ Кабалѣ, и философскому у Маймонида (также у Спинозы).

Такимъ образомъ, кондиціонализмъ умѣетъ найти для себя извѣстные опорные пункты и въ преданіи. Однако главная его сила — и, нужно сказать, сила немалая, заключается въ его экзегетикѣ, въ умѣніи и настойчивомъ желаніи находить для себя подтвержденіе въ Свящ. Писаніи Ветхаго и Новаго Завѣта. Въ этомъ отношеніи его сторонниками произведена большая работа, и ихъ библейская аргументація требуетъ для себя болѣе внимательнаго разсмотрѣнія, нежели то, которое она до сихъ поръ встрѣчала³⁷⁾, какъ со стороны самого изученія текстовъ, такъ и ихъ богословской экзегезы. Въ настоящемъ очеркѣ ограничимся лишь необходимымъ минимумомъ. Кондиціоналисты прежде всего, дѣлаютъ статистическій и текстуальный учетъ тѣхъ библейскихъ текстовъ, какъ Ветхаго такъ и Новаго Завѣта, въ которыхъ говорится вообще объ уничтоженіи, гибели, смерти: въ 100 текстахъ Ветхаго и Новаго Завѣта говорится о томъ, что грѣшники будутъ истреблены. Въ еврейскомъ языкѣ существуетъ 50 корней словъ, означающихъ уничтоженіе живыхъ существъ³⁸⁾. Petavel-Olliff составилъ цѣлую синоптическую таблицу различныхъ выраженій въ Библии, еврейскихъ, греческихъ, для выраженія *notion d'une destruction complète* (1, 349-356), тоже 546, 552). Кромѣ этой общей сводки³⁹⁾, оба автора приводятъ обширныя сопоставленія ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ текстовъ, въ которыхъ говорится о конечной гибели грѣшниковъ и вообще противящихся волѣ Божіей. Болѣе всего такихъ текстовъ имѣется, конечно, въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ псалмахъ и пророчествахъ. Однако даже и поверхностное знакомство съ ними убѣждаетъ, что при всей щедрости псалмопѣвцевъ и пророковъ на эти угрозы, чаще всего они несутъ относительный и, такъ сказать, образный характеръ⁴⁰⁾ и съ

³⁷⁾ Глубковский, I. c. Salmon d. The Christian doctrine of immortality. Edinburgh 1895.

³⁸⁾ Petavel-Olliff, 1, 105; 11, 150.

³⁹⁾ White дѣлаетъ сопоставленіе этихъ выраженій, какъ ἀπόλλυμι, ὀλεῖσθαι и под., въ ихъ значеніи у Платона въ Федронѣ, гдѣ они по смыслу прямо означаютъ уничтоженіе, и у ЛXX и въ Новомъ Завѣтѣ, съ тѣмъ чтобы и здѣсь примѣнить экзегезу Платоновскаго словоупотребленія (конечно, совершенно произвольно).

⁴⁰⁾ Вотъ нѣсколько примѣровъ: Пс. 72, 19, 27: «ибо вотъ удаляющіе себя отъ Тебя гибнутъ, Ты истребляешь всякаго, отступающаго отъ Тебя». Ис. 1, 28: «всѣмъ же отступникамъ и грѣшникамъ погибель, и оставившіе Господа истребятся». Ср. Пс.

трудомъ поддаются эсхатологическому истолкованію (ср. White, 158-162) ⁴¹⁾. Гораздо важнѣе тексты новозавѣтныхъ писателей ⁴²⁾.

Вотъ общій списокъ новозавѣтныхъ выраженій объ участи грѣшниковъ (White, 324-5).

Умереть: «если живете по плоти, то умрете» (Рим. 8, 13).

Смерть: «Ибо возмездіе за грѣхъ смерть» (Рим. 6, 23).

Погибель: «широки врата и пространенъ путь, ведущій въ погибель» (Мѡ. 7, 13).

Вѣчная погибель: «подвергнутся наказанію, вѣч-

29, 20. Наум. 1, 15: «празднуй, Іудея, праздникъ твой, ибо не будетъ проходить по тебѣ нечестивый: онъ совсѣмъ уничтоженъ». (И однако, Ис. 28, 9: «ради имени Моего отлагалъ гнѣвъ Мой, и ради славы Моей удерживалъ Себя отъ истребленія зла»). Вообще въ псалмахъ и пророчествахъ необыкновенно много говорится о погибели нечестивыхъ, причемъ очень часто, если не всегда, имѣется въ виду не столько эсхатологическая, сколько историческая погибель.

⁴¹⁾ Edward White доказываетъ, что нигдѣ въ В. З. и въ частности Бытіи, нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ о безсмертіи человѣка, а только о смерти его многосложнаго состава, и что послѣ грѣхопаденія Адама человѣкъ не умеръ лишь силою предваренія будущаго боговоплощенія, которое есть лекарство безсмертія. Онъ приводитъ слѣдующіе тексты относительно смертности человѣка: Іов., гл. 18, 20, 21; Псалтырь: I, II, IX, XXIV, XXXVII, X, IX, ХСII, СIII, 9, СIV, СІХII; Прем. Сол. X, 24, XIII, 13, XIV, 12, XV, XXI, 16. Статья Н. W. Fulford. Conditionnal immortality (E. R. E. Hastings, v. III). Главные тексты, приводимые въ пользу I C.: Быт. 2, 16-17; 3: 4, 19, 22-4; Второз. 30: 15, 19, 20; Пс. 21, 4; 37, 10, 20; 49, 20; 73, 19-20; 92, 7; 94, 23; 145, 20; Пр. Сол. 8, 35-36; 11, 19; 12, 28; 24, 20; Ис. 51, 8; Іезек. 18, 26-32; Мал. 4, 1-3; Мѡ. 7, 13-19; 10, 28; 13: 30, 40, 48, 49; 16, 26; Лк. 13, 4-5; Іо. 3, 6, 16; 5, 24, 40; 6, 33-5; 8, 51; 10, 28; 11, 25; 14, 6, 19; 15, 6; Рим. 6, 21-3; 7, 5; 8: 6, 11, 13; 1 Кор. 3, 16-17; 2 Кор. 2, 15-16; 4, 3; Гал. 6, 7-8; Фил. 3, 18-19; 1 Тим. 5, 3; 2 Тим. 1, 9 (ἁλὼτος αἰώνιος — единственная фраза въ Н. З.); 1 Тит. 6, 9, 19; Евр. 10, 26-39; 12, 29; Іак. 1, 15; 5, 20; 1 Пет. 1, 23; 4, 18; 2 Пет. 1, 4; 2, 12; 3, 9; 1 Іо. 3, 15; 5, 11-12; Откр. 2, 7, 11; 3, 5; 20, 11-15; 21, 6; 22, 1, 4. Эти мѣста имѣютъ доказать, что человѣкъ не безсмертенъ, безсмертіе есть свойство Бога (1 Тим. 6, 16), смерть въ буквальномъ смыслѣ есть слѣдствіе паденія, а безсмертіе есть даръ лишь для праведныхъ, что оно условно. Библія нигдѣ не говоритъ о безсмертіи души. Что нераскаянные грѣшники часто угрожаются смертью, и о нихъ говорится, какъ объ уничтоженныхъ, и что смерть означаетъ безсмертіе души и тѣла (824). Весь вопросъ сосредоточивается около пониманія библейскаго выраженія смерть.

⁴²⁾ Цитаты изъ Н. З. объ участи грѣшниковъ въ смыслѣ уничтоженія въ смерти (378 сл.): Мѡ. 3, 12; 5, 25; 10, 28; 16, 25; (Лк. 9, 25; 17, 23; Іо. 12, 25). Лк. 9, 56; 13, 1-5; 20, 18; 20, 35; Іо. 8, 34-6; 8, 51; 10: 10, 27; 11: 49, 50; Д. А. 3, 22-3; 8, 20; 20, 26; Р. 1, 32; 2, 6-7; 8, 13; 1 Кор. 3, 14; Гал. 6, 8; 1 Тим. 6, 9; Евр. 10, 26-31; 2 Пет. 2, 12; 1 Іо. 2, 17; Іуд. 5, 7; Откр. 2, 7; 3, 5; 21. 8. Ср. таблицу соотв. словъ и выраженій: 387-90.

ной гибели отъ лица Господа и отъ славы могущества его» (11 Тес., 1, 9).

Тлѣніе: «Сѣющій въ плоть свою пожнетъ тлѣніе» (Гал. 6, 8). «Они какъ безсловесныя животныя..., рожденныя на уловленіе и истребленіе... въ растлѣніи своемъ истребятся» (2 Пет. 2, 12).

Истребленіе: «и будетъ, что всякая душа... истребится отъ народа своего» (Д. Ап. 3, 35).

Смерть: «И дѣтей ея (Іезавели) поражу смертію» (Откр. 2, 23) и т. д.⁴³⁾.

Въ 12 мѣстахъ Новаго Завѣта мѣсто нераскаянныхъ грѣшниковъ называется геенной. Въ ста мѣстахъ Ветхаго и Новаго Завѣта Писаніе учитъ, что злые будутъ совершенно уничтожены. Сторонники условнаго безсмертія собираютъ всѣ тексты, гдѣ только упоминается смерть и жизнь въ ихъ взаимоотношеніяхъ⁴⁴⁾. Ограничимся нѣкоторыми, наиболѣе трудными, текстами⁴⁵⁾. Рим. 1, 32: «язычники знаютъ праведный (судъ) Божій, что дѣлающіе такіа (дѣла) достойны смерти». Рим. 6, 23: «ибо возмездіе за грѣхъ — смерть, а даръ Божій — жизнь вѣчная во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ». Рим. 8, 13: «Ибо если живете во плоти, то умрете, а если духомъ умерщвляете дѣла плотскія, то живы будете». Гал. 6, 8: «сѣющій въ плоть свою пожнетъ тлѣніе, а сѣющій въ духъ отъ духа пожнетъ жизнь вѣчную». 2 Тим. 6, 9: «похоти... погружаютъ людей въ бѣдствіе и пагубу». Евр. 10, 26-31. «...страшное ожиданіе суда и ярость огня, готоваго пожрать противниковъ». 2 Пет. 2, 12: «...они, какъ безсловесныя животныя..., рожденныя на уловленіе и истребленіе... въ растлѣніи своемъ истребятся». Іуд. 5, 7: «...Содомъ и Гоморра, подвергшись казни огня вѣчнаго, поставлены въ примѣръ».

(Но этимъ и подобнымъ текстамъ, гдѣ говорится о смерти и гибели въ болѣе или менѣе неопредѣленномъ смыслѣ

⁴³⁾ У Petavel-Olliff имѣется еще огромная сводка библейскихъ текстовъ разнаго содержанія на тему о безсмертіи: 1, 368-392. Конечно, въ такой огромной сводкѣ можно встрѣтить случаи и произвольнаго включенія тѣхъ или другихъ текстовъ.

⁴⁴⁾ «Двадцать разъ ап. Павелъ повторяетъ намъ, что смерть есть плата грѣха, la mort sans phrases» (1, 16).

⁴⁵⁾ Интересно наблюдать какъ они справляются съ текстами, неудобными для кондиціонализма. Такимъ, безспорно, является 1 Кор. 3, 13-15: «у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ, впрочемъ, самъ спасется, но такъ какъ бы изъ огня». White по этому поводу приговариваетъ (350), чего нѣтъ въ текстѣ: грѣшникъ, если не захочетъ отдѣлаться отъ дѣла, тоже сгоритъ.

слова, можно противопоставлять иные тексты, гдѣ говорится о смерти, несомнѣнно, не въ смыслѣ уничтоженія: Рим. 7, 10-11: «я умеръ, и такимъ образомъ заповѣдь, данная мнѣ для жизни, послужила къ смерти, потому что грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, обольстилъ меня и умертвилъ ея». 13: «грѣхъ причиняетъ мнѣ смерть». Ср. Гал. 2, 19; Еф. 2, 1, 5; Кол. 2, 13; Іак. 5, 20; 1 Іо. 3, 14; 1 Тим. 5, 6: заживо умерла — ζῶσα τέθνηκεν).

Однако и самимъ собирателямъ текстовъ приходится считаться съ существованіемъ такихъ, которые не могутъ быть благопріятны для кондиціонализма. Таковыми являются или тѣ тексты, гдѣ говорится о вѣчныхъ мукахъ (Мѡ. 25, 41, 46; Мр. 3, 29; Апок. 14, 9-11; 19, 20; 20, 10) или же гдѣ говорится о Божественномъ милосердіи и спасеніи міра и людей (таковы по White, 416-18, слѣдующіе тексты: Іо. 3, 17; 1, 29; 12, 32; Рим. 5, 15, 18; 1 Кор. 15, 18; Еф. 1, 10; Фил. 2, 9-11; Кол. 1, 19; 1 Тим. 2, 4, 6; 1 Тим. 4, 10; Тит. 2, 10; 1 Іо. 2, 2; 1 Кор. 15, 22; 2 Кор. 4, 13; Откр. 4, 13). Конечно, эти мѣшающіе тексты подвергаются у кондиціоналистовъ соотвѣтствующему истолкованію.

5.

Итакъ, грѣховное и противящееся Богу человечество умираетъ и обращается въ ничто, забывается. Его нѣтъ такъ, какъ будто и не было. Оно забывается одинаково въ памяти Божіей, какъ и памяти человѣческой (какъ, очевидно, и въ памяти духовнаго міра, о которомъ кондиціонализмъ въ своемъ богословіи вообще болѣе или менѣе забывается). Остается нерушимой лишь свобода твари, которая принимаетъ свое опредѣленіе къ жизни въ Богѣ, или къ возвращенію въ до-тварное ничто. Уцѣлѣвшіе остатки человечества (причемъ нѣтъ основаній думать, что ихъ будетъ большинство) получаютъ вѣчное блаженство и собою являютъ оправданіе творенія. Про уцѣлѣвшую его часть можно будетъ сказать, что «будетъ Богъ всяческая во всѣхъ». Этотъ продырявленный міръ и просѣянное человечество и составляютъ послѣднюю цѣль творенія, есть его теодицея. Здѣсь упраздняется наличіе вѣчнаго ада, къ которому трудно примѣнить текстъ, что будетъ Богъ все во всѣхъ, иначе какъ въ смыслѣ палящаго огня. Здѣсь дается какъ будто ясный, математически рациональный отвѣтъ на проблему вѣчной жизни, съ согласіемъ Творца признать ошибку въ твореніи, наличіе пустыхъ номеровъ, какъ и согласіе человечества на себялюбивое забвеніе казненныхъ самоубійць. Нельзя отрицать простоту и понятность такого

рѣшенія, при всей его парадоксальности. Нельзя отрицать и радикализма мысли и смѣлости въ постановкѣ вопроса, которая можетъ быть плодотворнѣе робкаго замалчиванія. Такъ, въ данномъ случаѣ эта эсхатологическая ересь, подобно другимъ ересямъ, будитъ догматическую мысль. Тѣмъ не менѣе, мы должны сказать, что теорія условнаго безсмертія есть настоящая ересь, которая включаетъ въ себя цѣлый рядъ догматическихъ заблужденій, и это теперь намъ предстоитъ показать.

Слѣдуетъ начать съ того, что составляетъ все-таки самую сильную сторону кондиціонализма, съ разбора его библейски-экзегетической аргументаціи. Какъ мы видѣли, имъ удалось собрать огромное количество библейскихъ текстовъ, которые говорятъ объ уничтоженіи, гибели и смерти. Нельзя отрицать, что это сопоставленіе само по себѣ, хотя всѣ эти тексты въ отдѣльности, конечно, и извѣстны внимательнымъ читателямъ слова Божія, производитъ сильнѣйшее впечатлѣніе и способно смутить, если не склонить къ признанію условнаго безсмертія или, что то же, природной смертности человѣка. Однако это первое и, такъ сказать, внѣшнее впечатлѣніе должно уступить мѣсто болѣе внимательному вниканію какъ въ контекстъ, такъ и въ конкретное значеніе cadaго отдѣльнаго текста. Въ Слово Божіе, дѣйствительно, не говорится о безсмертной душѣ, да эта философская формула вовсе и не характерна для христіанскаго догмата. Послѣдній состоитъ вовсе не въ безсмертіи души, — внѣ отношенія къ тѣлу, но въ безсмертіи человѣка, который не умираетъ до конца даже и въ смерти и воскресаетъ съ тѣломъ силою Христова воскресенія. При этомъ, что не менѣе важно, въ Библии отнюдь не говорится о смерти человѣка, какъ объ уничтоженіи. Вообще Библия говоритъ не въ философскихъ терминахъ, но языкомъ образовъ, которые всякій разъ требуютъ особаго уразумѣнія, причемъ одни и тѣ же выраженія могутъ быть многоразличны и многосмысленны. Поэтому они нуждаются въ экзегезѣ, по крайней мѣрѣ, тамъ, гдѣ нѣтъ очевиднаго смысла. А эта экзегеза въ извѣстной мѣрѣ опредѣляется всей совокупностью апперцепирующихъ идей, или догматическихъ предпосылокъ, т.-е. преданіемъ, которое содержитъ въ себѣ свидѣтельство Церкви о пониманіи Библии. Библейскій буквализмъ и неправиленъ, ибо «буква мертвитъ, духъ животворитъ», а часто и невозможенъ. И именно языкъ эсхатологическихъ текстовъ въ наименьшей степени поддается буквальному пониманію, поскольку его образность ярко окрашена языкомъ апокалиптической письменности, съ ея фантастикой и синкретизмомъ, какъ это извѣстно каждому,

имѣвшему дѣло съ эсхатологическими текстами. И конечно, языкъ апокалиптическій рѣзко отличается отъ параноэтическихъ текстовъ, духовныхъ увѣщаній апостольскихъ, которые имѣютъ дѣло преимущественно съ идеями нравственного порядка. Кромѣ того, трудная задача въ эсхатологической экзегезѣ состоитъ и въ томъ, чтобы различить разные планы и ракурсы въ эсхатологическихъ образахъ, которые наслаиваются одинъ на другой по образу горныхъ цѣпей въ перспективѣ. Поэтому буквальное толкованіе текстовъ часто вообще невозможно, а та догматическая экзегеза, которую даютъ кондиціоналисты, отнюдь не безспорна и отнюдь не есть единственно возможная. Она обусловлена опредѣленными богословскими предпосылками, которыя и нужно выдѣлить и провѣрить въ свѣтѣ болѣе основныхъ и общихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и уже установленныхъ Церковью догматическихъ истинъ.

Въ частности основныя понятія, которыми оперируетъ теорія условнаго безсмертія: жизнь, смерть, гибель, истребленіе, разрушеніе и т. д., также не однозначны, но многозначны. Въ частности и то понятіе смерти, какъ и жизни, изъ котораго исходитъ кондиціонализмъ, вовсе не самоочевидно. Это явствуетъ уже изъ того факта, что такъ, какъ понимались они въ теоріи послѣдняго, раньше ихъ никто не понималъ. Кондиціонализмъ упрощаетъ понятіе жизни и смерти до простаго біологическаго сопоставленія. Зоологическій біологизмъ есть общая схема этого богословія. Жизнь и смерть здѣсь одинаковы для человѣка и животнаго. Человѣкъ есть животное, которое отличается отъ животнаго міра лишь нѣкоторыми свойствами, не тѣмъ, что ему самому принадлежитъ, но что даетъ ему Богъ, именно условное безсмертіе. (Это нѣсколько напоминаетъ католическую схему: *natura* и *donum supernaturale*). Оно дается ему сначала чрезъ вкушеніе плодовъ древа жизни, т.-е. физическимъ средствомъ, а затѣмъ восстанавливается чрезъ физическое же соединеніе Бога съ человѣкомъ въ боговоплощеніи, которому такъ усвоится именно такое біологическое значеніе. Имъ дается физическое безсмертіе, и этимъ оно исчерпывается, такъ что нѣтъ и рѣчи о преображеніи, обоженіи, прославленіи человѣка. Съ этой точки зрѣнія становится даже непонятнымъ, почему боговоплощеніе совершилось именно въ человѣкѣ, разъ онъ не отличается отъ животнаго міра, а не въ какомъ-либо изъ животныхъ, если это понимается лишь какъ физическое лѣкарство безсмертія. И, съ другой стороны, является необъяснимымъ то предварительное дѣйствіе боговоплощенія, которое оно оказываетъ прежде своего свершенія въ сохраненіи жи-

зни чело́вѣка на землѣ и за гробомъ. Излишне говорить, что загробное существованіе теряетъ здѣсь всякое самостоятельное значеніе въ судьбѣ чело́вѣка и представляетъ собой только промежуточное состояніе между смертію и воскресеніемъ. Здѣсь существенный пробѣлъ въ эсхатологій кондиціонализма.

Чело́вѣкъ для него есть одно изъ живыхъ существъ въ этомъ мірѣ, имѣющее и относительную жизнь. Въ этомъ основномъ опредѣленіи со всей очевидностью проявляется отсутствіе въ богословіи кондиціонализма одинаково какъ антропологии, такъ и космологии, что въ данномъ случаѣ одно и то же. Чело́вѣкъ не есть для него тварный богъ, и не есть центръ и владыка міра. Характерно здѣсь это поверхностное истолкованіе образа Божьяго въ чело́вѣкѣ. За нимъ не признается онтологическаго значенія въ смыслѣ богоподобія и причастности Божества. Недостаточно оцѣнивается и тотъ фактъ, что Богъ сотворилъ чело́вѣка въ исполненіи предвѣчнаго совѣта во Св. Троицѣ по образу Нашему (Быт. 1) и, творя чело́вѣка изъ земли, самъ дыханіемъ Своимъ, т.-е. изъ Себя Самого, вдунулъ въ него «душу живу», которую кондиціоналисты отождествляютъ съ «душою живою» животныхъ. Справедливо говорятъ кондиціоналисты, что чело́вѣкъ не имѣетъ, какъ о со б а г о начала, безсмертной души, временно заключенной въ смертномъ тѣлѣ, какъ темницѣ или футлярѣ, и ждущей отъ него освобожденія. Такова восточно-платоническая доктрина. Чело́вѣкъ имѣетъ духъ, предназначенный для безсмертной жизни въ тѣлѣ, которая, хотя и нарушена относительно смертію вслѣдствіе грѣха, но будетъ восстановлена въ воскресеніи. Однако, кондиціоналисты дѣлаютъ отсюда то ошибочное заключеніе, что чело́вѣкъ вовсе не имѣетъ въ себѣ безсмертнаго божественнаго начала, и даже видятъ въ признаніи его ересь пантеизма⁴⁶⁾. Однако мы имѣемъ слово Откровенія, что Богъ вдунулъ въ чело́вѣка изъ Себя дыханіе жизни. Это значитъ, что чело́вѣкъ въ духѣ своемъ имѣетъ нетварное начало Божества, которое однако имѣетъ для себя сотворенную Богомъ по образу

⁴⁶⁾ Какъ ни странно, они имѣютъ здѣсь себѣ предшественника въ своемъ главномъ антагонистѣ — блаж. Августинѣ, который, въ качествѣ церковнаго ученія выставляетъ положеніе, что духъ (душа — anima) чело́вѣка созданъ Богомъ изъ ничего (*De anima et eius origine*, lib. III-V. Migne Patr. s. l. t. 44. *Noli ergo credere, noli ergo dicere, noli docere, quod non de nihilo, sed de sua natura fecit animam Deus, si vis esse catholicum* (l. III. c. V., 7, col. 5, 16). Въ этомъ бл. Августинъ становится въ прямое противорѣчіе съ Библіей, свидѣтельствующей, что Богъ, создавъ изъ земли тѣло чело́вѣка, изъ Себя вдунулъ въ него дыханіе жизни.

Своему вполненью⁴⁷⁾). Такимъ образомъ, человекъ имѣетъ въ себѣ нетварно-тварное начало, принадлежитъ вѣчности божественнаго міра⁴⁸⁾), хотя самобытное личное бытіе получаетъ лишь въ тварности своей. Къ этому же надо присоединить, что человекъ, какъ центръ творенія, предназначенъ господствовать надъ нимъ, имѣетъ въ духовной своей природѣ причастность Божественной Софіи, въ мірѣ же, тварной Софіи, онъ есть человекоміръ, и «радость» Божественной Премудрости «въ сынахъ человеческихъ». Черезъ это человекъ стоитъ въ центрѣ міра, но также и надъ міромъ. Принадлежа къ тварноживотному міру, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть и богъ по благодати⁴⁹⁾). И здѣсь нечего пугать пантеизмомъ, какъ это дѣлается нерѣдко, въ частности, и въ данномъ случаѣ. Пантеизмъ въ дурномъ смыслѣ означаетъ тождественность міра Богу, а не одну лишь причастность его Божеству. Если человекъ сообразенъ Богу, то это значитъ, что и Богъ сообразенъ человеку. Богочеловѣчество соединяетъ Бога и человека, есть Богочеловѣчество вѣчное, небесное, какъ есть и богочеловѣчество тварное. Только на основаніи этой с о о б р а з н о с т и Бога и человека можетъ быть онтологически понято боговоплощеніе, какъ усвоеніе Логосомъ человеческой природы, соединеніе въ одной вполнени двухъ природъ, или двухъ волей, божеской и человеческой. Въ христологіи кондиціонализма боговоплощеніе принимаетъ характеръ онтологическаго абсурда: Богъ воспринимаетъ... животное естество человека, не имѣя съ нимъ никакой онтологической связи. Отсутствіе антропологии въ кондиціонализмѣ необходимо ведетъ и къ отсутствію христологии.

Итакъ, человеку принадлежитъ, по божественному его происхожденію, природное безсмертіе. «Богъ единый имѣетъ безсмертіе» (1 Тим. 6, 16) въ Себѣ, но человекъ имѣетъ безсмертіе въ Богѣ. Нельзя не отдать справедливости конди-

47) У Pelavel-Olliff (1, 171) находимъ слѣдующее невразумительное опредѣленіе духа: *L'esprit est exclusivement l'origine (!) qui perçoit le divin, c'est le sens moral et religieux, ce qu'on pourrait appeler en un seul mot spiritualiste...* Dans le plan divin l'esprit de l'homme en communion vivante avec l'Esprit de Dieu devait pénétrer l'âme, et par elle reignier sur le corps et sur tous ses organes.

48) Напротивъ, въ кондиціонализмѣ мы имѣемъ слѣдующее заключеніе относительно образа Божія въ человекѣ: Il portait en lui un fragile miroir de la divinité, le miroir est brisé, et l'homme n'est plus que l'enfant de la poudre. Tiré de la terre, le premier homme n'était que poussière, dit l'apôtre (ibid., 164).

49) Развитіе всѣхъ этихъ мыслей, см. въ Агнецъ Божіемъ.

ціоналістамъ въ ихъ критикъ раціональнихъ доказательствъ безсмертія души, починая съ Платоновскаго Федона (что сдѣлано было еще Кантомъ),⁵⁰⁾ ибо безсмертіе подлинно присуще одному Богу, но и тому, что богопричастно, какъ человѣкъ⁵¹⁾.

Это парадоксальное антиномическое понятіе живого образа Божія, какъ сотвореннаго бога, именно и характеризуетъ человѣка. Какъ твореніе, человѣкъ имѣетъ осуществить то заданіе, которое вложено въ него его богопричастностью и въ этомъ смыслѣ несотворенностью, она же есть сила безсмертія. Это безсмертіе въ тварности его изначала есть потенціональное безсмертіе, которое начинается съ *posse non mori*. Это фактическое безсмертіе вслѣдствіе грѣхопаденія нарушается смертю, хотя и не абсолютной, а лишь относительной, но восстанавливается въ Христовомъ воскресеніи уже какъ *non posse mori*, какъ положительная сила безсмертія. Она дана Богочеловѣкомъ, но могла быть принята человѣкомъ какъ ему сообразная.

Полнота образа Божія въ человѣкѣ есть личность, живущая въ своей собственной природѣ, причастная тварной Софіи, включенная въ міръ, въ полноту творенія. Личность, понятая въ этой полнотѣ жизни, есть *ens realissimum* въ твореніи. Полнота образа Божія въ человѣкѣ, коренящаяся въ личности, выходитъ и за личность, какъ монаду, въ многоединство всего человѣчества. Можно сказать, что образъ Божій въ полнотѣ принадлежитъ даже не человѣку въ его единоличности, но человѣчеству въ его соборности, въ любви, по образу единосущнаго тріединства Божія.

Вотъ эта то изначальная богопричастность человѣка, дѣлающая его нетварно-тварнымъ, и содержитъ въ себѣ силу безсмертія, въ сверхвременности или вѣчности человѣческой личности, сознаніе чего дано ей въ непосредственномъ актѣ

⁵⁰⁾ Ср. очеркъ проф. С. Н. Трубецкаго: Безсмертіе души. Сочиненія, т. III (Вопр. фил. и псих., №№ 63, 70, 71, 72).

⁵¹⁾ Богопричастность принадлежитъ не одному лишь человѣку, но и ангельскому міру. Для кондиціонализма характерно отсутствіе вниманія къ ангелології (которая существуетъ для него лишь какъ сатанологія). Иначе онъ долженъ былъ бы стать передъ вопросомъ о природномъ безсмертіи ангеловъ, именно въ силу ихъ богопричастности, въ которой ангелы не отличаются отъ человѣка. Проблема ангелології должна была бы необходимо привести къ пересмотру и ученія о безсмертіи человѣка. Ангеламъ свойствененъ образъ Божій, какъ и человѣку. Въ отношеніи къ богопричастности своего духа человѣкъ не отличается отъ ангеловъ, будучи отлнченъ отъ нихъ въ томъ, что, имѣя тѣло, въ немъ становится причастенъ міру, какъ его центръ и господннъ.

самосознанія: я есмь я. Въ этомъ качествѣ я, я самъ себѣ принадлежу, самъ собою полагаюсь, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ сотворенное я, я самъ себѣ и данъ. И это не пантеизмъ, но это, конечно, панэнтеизмъ, исповѣдуемый апостоломъ: «ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему» (Р. 11, 36).

(Окончаніе въ слѣдующемъ номерѣ)

Протоіерей С. Булгаковъ.

Лѣто 1935 года.

Трудъ, творчество и свобода

Глава I.

1.

Какъ бы критически не относиться къ социализму, нельзя не видѣть, по крайней мѣрѣ, одной его заслуги.

Социализмъ связалъ проблему бѣдности съ проблемой неволи. Но главное зло этой неволи заключается, конечно, не въ имущественномъ неравенствѣ, не въ продажѣ труда, часто невыгодной и не в трудѣ самомъ по себѣ, а въ томъ, что все болѣе суживается поле творческой дѣятельности для большинства людей и все менѣе радостнымъ, все менѣе творческимъ становится ихъ трудъ.

Увидѣть выходъ изъ этого положенія можно только понявъ, что проблема свободы неотдѣлима отъ проблемы цѣнности и проблемы времени.

2.

Только переживаніе цѣннаго, или истинно цѣнное переживаніе даетъ свободу и это потому, что въ истинно цѣнномъ элементъ средствъ уже отсутствуетъ, или преобразенъ.

Преодоленіе же средствъ есть потому именно освобожденіе, что служить чему либо средствомъ и значитъ быть невольникомъ. Но время (по крайней мѣрѣ въ нѣкоторомъ аспектѣ), какъ разъ и является чистымъ средствомъ и только творческимъ актомъ оно можетъ быть преодолено и стать вмѣстилищемъ цѣнностей.

Время же, какъ чистое средство и время, какъ пустая, ничѣмъ незаполненная форма (поскольку эта фикція рисуется нашему воображенію), представляется намъ, какъ без-

смысленная длительность, какъ скука и, въ концѣ концовъ, какъ лишеніе всякой свободы.

Абсолютная скука и абсолютная неволя въ предѣлѣ вѣроятно и тождественны.

3.

Только въ творествѣ преодолевается время и завоевывается свобода. Творчество и есть познаніе, или созерцаніе цѣннаго, а потомъ и запечатлѣніе его.

Иначе можно сказать, что творчество есть переживаніе цѣнностей, или ихъ реализація. Въ основѣ всякаго творчества лежитъ всегда моментъ познанія и созерцанія, потому что истинно новое можетъ творить только Богъ, все же новое въ творествѣ человѣка только открывается ему.

Чѣмъ выше цѣнность, тѣмъ меньше въ ней элемента средствъ и тѣмъ меньше она замѣнима.

А въ отношеніи времени, чѣмъ большую цѣнность мы переживаемъ, тѣмъ меньше мы замѣчаемъ время и тѣмъ болѣе хотимъ замедлить или остановить его.

Въ предѣлѣ для высшихъ цѣнностей мы требуемъ вѣчности и дѣйствительно создаемъ для нихъ подобіе ея въ личной памяти нашей и въ преемственной памяти поколѣній.

4.

Но образъ вѣчности создается въ истинно творческомъ процессѣ еще иначе. Какъ это, на примѣръ, хорошо показано профессоромъ Лосскимъ, вѣчность не должна быть обязательно мыслима, какъ полное отсутствіе времени (точно же какъ неподвижность), а можетъ быть мыслима, какъ отсутствіе нашего дурного времени, т.-е. какъ отсутствіе прошедшаго времени въ которое все проваливается. Въ идеальномъ «времени вѣчности» новое, появляясь непрерывно, не улетаетъ въ прошлое, а все цѣло остается въ настоящемъ. Въ этихъ условіяхъ можно одновременно наслаждаться, на примѣръ, и первымъ листкомъ растенія, и его цвѣтами и плодомъ.

Въ царствѣ такого времени не надо останавливать мгновений, потому что они сами останавливаются, не мѣшая появленію новыхъ. Иначе это «время вѣчности» можно опредѣлить еще, какъ состояніе абсолютной, или вѣчной памяти.

Она возможна, когда объектомъ ея является нѣчто абсолютно цѣнное, достойное абсолютнаго вниманія и въ конечномъ счетѣ совершенной любви.

Вѣчная память предполагаетъ вѣчную любовь.

5.

Какъ бы ни казалось: вышеописанное чудесное «время вѣчности» (или вѣчность) фантастичнымъ, оно, въ извѣстной мѣрѣ, существуетъ и теперь, а именно въ творческомъ процессѣ, т.-е. когда переживается что либо цѣнное.

Въ музыкѣ, на примѣръ: начало не только мелодіи, но даже произведенія, не только смутно припоминается, но присутствуетъ въ каждомъ новомъ звукѣ (мгновеніе) и, если бы не присутствовало бы, то не было бы и музыки.

Такая побѣда надъ временемъ возможна только при наличіи во всѣхъ мгновеніяхъ общаго смысла, или образа.

Безъ нихъ творческій фильмъ, какъ бы разрывается.

Разрозненные атомы видѣнія вспыхиваютъ тогда, чтобы сразу умереть.

Но въ этомъ смертельно скучномъ мельканіи и реализуется убивающая власть времени.

И чѣмъ больше будетъ дробленіе, тѣмъ болѣе тягостнымъ насиліемъ будетъ это мельканіе.

Только творчество, только узрѣніе смысла пріоткрываетъ намъ двери вѣчности и свободы. Вѣчность есть царство словъ, время — царство безсмыслицы.

6.

Такимъ мельканіемъ безсмысленныхъ, drobныхъ моментовъ является всякая нетворческая работа, въ особенности же трудъ механическій и работа самихъ механизмовъ. Здѣсь всѣ звенья работы (удары машинъ), какъ бы тождественны, замкнуты въ себѣ и не находятся ни въ какомъ смысловомъ отношеніи съ другими звеньями ряда.

Въ механической работѣ нѣтъ мелодіи.

Имѣется только, разоблачающая власть времени, отношеніе простой послѣдовательности.

Смыслъ можетъ обнаружиться чаще всего лишь при переходѣ къ слѣдующему этапу работы. Но, при все большемъ раздѣленіи труда, обычно этотъ новый этапъ дѣлаетъ другой работникъ. Поэтому каждый отдѣльный работникъ часто не имѣетъ возможности, хотя бы пассивно, созерцать смыслъ своей работы.

7.

Вотъ такого то рода трудъ, трудъ оторванный отъ созерцанія какого либо смыслового образа, трудъ нетворче-

скій и является преимущественно той неволей, которая лежитъ въ основѣ такъ называемаго соціального вопроса.

Причинъ этой неволи много. Нѣкоторыя изъ нихъ можно дѣйствительно отыскать въ несправедливомъ распредѣленіи собственности, какъ и въ стихійномъ развитіи техники, но одна изъ главныхъ причинъ — это болѣзнь міросозерцанія тѣхъ, кто могъ бы что-либо исправить, болѣзненное извращеніе общественныхъ идеаловъ.

8.

Въ частности, сознательное, или безсознательное поклоненіе средствамъ вмѣсто цѣнностей имѣется у большинства современныхъ европейцевъ.

Особенно прочно санкціонируетъ всякую неволю признаніе надъ собою неограниченной власти времени.

Эту власть признаютъ всѣ тѣ, кто считаетъ, что время не только есть, но должно быть и не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только средствомъ.

Эта вѣра часто довольствуется циничной формулой «время деньги». Вѣдь, деньги типичное средство. Въ концѣ концовъ это приводитъ къ признанію, что и жизнь всегда должна быть только средствомъ и не должна имѣть ни смысла, ни цѣнности.

Глава II.

1.

Наивысшее творчество, наиболее полно преодолевающее власть времени и одаряющее наибольшей свободой есть творчество религіозное, или духовная жизнь.

Это творчество въ своемъ предѣлѣ (вѣдь, дѣло идетъ объ обоженіи человѣка) снимаетъ всякое различіе между цѣлью и средствомъ, временемъ и вѣчностью, неволей и свободой.

Но и на путяхъ къ предѣлу оно даетъ уже максимальное преодоленіе, точнѣе преображеніе средствъ и свободу отъ власти времени.

2.

Парадоксально, что, несмотря на перенесеніе окончательныхъ достижений вовсе за предѣлы этой жизни, именно для христіанъ время теряетъ характеръ средствъ и дѣлается драгоценнымъ вмѣстилищемъ вѣчности.

Для христіанина вѣдь цѣнности реализуются и должны реализоваться не въ далекомъ, утопическомъ будущемъ, а сперва во времени самомъ настоящемъ, въ каждое данное мгновеніе.

Христіанство прямо изъ настоящаго прорывается въ царство цѣнностей, въ вѣчность. Это путь по вертикали. Таковъ и путь всякаго настоящаго творчества, путь свободы.

Противоположный путь, путь по горизонтали, простирается въ поискахъ цѣнностей въ безконечность будущаго.

3.

Христіанинъ долженъ каждую секунду творить въ себѣ храмъ Богу, превращая все въ средство этого строительства.

Но тутъ то и разрѣшается парадоксъ: средство перестаетъ быть таковымъ, когда оно служитъ цѣнности высокой и тѣмъ болѣе абсолютной. Въ этомъ случаѣ временное и потому тлѣнное средство само преображается въ цѣнность, какъ бы воскресая въ нетлѣніе.

То же самое можно сказать и такъ: высота цѣнности обратно пропорціональна разстоянію (различію) между цѣлью и средствомъ.

Дѣйствительно: стремленіе къ Богу есть уже, частично, жизнь въ Богѣ, поиски истиннаго пути — уже истинный путь. Не напрасно сказано: «Азъ есмь Путь, Истина и Жизнь».

Въ коммунизмѣ, наримѣръ, какъ разъ наоборотъ — путь вовсе не похожъ на цѣль, наримѣръ, диктатура пролетаріата на безклассовое общество.

4.

Хотя религіозное творчество, цѣль котораго есть стяженіе Духа Божія, обязательно и доступно каждому, самый прямой путь этого творчества, путь исключительнаго внутренняго дѣланія, путь непрерывной молитвы и аскезы, путь иноческій не можетъ быть путемъ всякаго.

Для большинства, несмотря на то, что безъ молитвы и нѣкоторой аскезы невозможно преуспѣть ни въ чемъ цѣнномъ, высшее духовное творчество можетъ выявиться черезъ творчество, какъ бы посредственное, черезъ реализацію частныхъ цѣнностей, черезъ творчество культурное, въ отношеніи высшаго, какъ бы прикладное.

5.

Можно намѣтить два вида оцѣнки культурнаго творчества, а именно можно оцѣнивать данный видъ его и творче-

ство даннаго, конкретнаго человѣка. Ясно, что чѣмъ болѣе высокую цѣнность можетъ реализовать данный видъ творчества, тѣмъ выше и надо его оцѣнивать и ясно, что болѣе высокій видъ творчества будетъ способенъ болѣе преодолевать время и неволю.

Съ этой точки зрѣнія, на примѣръ, наука и искусство справедливо относятся къ высокимъ областямъ творчества, хотя бы потому, что реализуемые въ нихъ цѣнности — истина и красота суть качества Единаго и Вѣчнаго.

Глава III.

1.

Для оцѣнки творчества отдѣльнаго человѣка наибольшее значеніе должна имѣть подлинность призванія. Въ ней возникаютъ вольныя, или невольныя, фальсификація, мистификація и обманъ.

Мистификаторомъ является, на примѣръ, не только фельдшеръ, выдающій себя за врача, но и поэтъ, ставшій по нуждѣ бухгалтеромъ и бухгалтеръ, вдругъ вообразившій себя поэтомъ.

Только при максимумѣ призванія, или любви къ дѣлу (а не къ славѣ и позѣ), черезъ посредство частнаго творчества, реализуется и высшее дѣло человѣка, творчество его жизни и личности, превращеніе ихъ въ орудіе Бога живого.

2.

Но какъ угадать призваніе? На этотъ вопросъ вполне рационально отвѣтить нельзя, такъ какъ самое призваніе, какъ даръ Божій, сверхраціонально. О наличіи призванія, которое есть способность вдохновляться, получать откровеніе въ опредѣленнаго рода дѣятельности, можетъ судить только свое внутреннее знаніе.

Слова Пушкина: «ты самъ свой высшій судъ», примѣнимы не только лишь къ отдѣльнымъ моментамъ и плодамъ призванія.

Но это вѣрно относительно подлиннаго призванія, ложное же призваніе можетъ обмануть, ибо и «самъ сатана можетъ принять видъ ангела свѣта».

3.

Главнымъ вопросомъ является вопросъ о предѣлахъ призванія, иначе говоря, вопросъ о томъ, въ какихъ областяхъ дѣятельности оно возможно.

Это вопросъ основной для благополучія, какъ личности, такъ и общества.

Напримѣръ: для всѣхъ почти является аксіомой, что наука и искусство требуютъ призванія и тѣмъ самымъ они оправданы, но не оскорбительно ли для человѣка говорить о призваніи чистильщика нечистотъ, или даже чистильщика сапогъ?

Гдѣ же границы призванія?

Попытаться найти ихъ необходимо.

Если творчество есть путь къ свободѣ, то всѣ должны имѣть право на эту свободу.

Если бы, напримѣръ, было доказано, что призваніе, то-есть настоящее творчество и, следовательно, свобода — могутъ быть только въ игрѣ на скрипкѣ, то всѣ должны имѣть возможность искать въ себѣ это призваніе, и, если таковое найдется, то и осуществлять его.

4.

Но предположимъ, что въ идеальномъ, быть можетъ утопическомъ, планѣ картина получится слѣдующая.

Число композиторовъ, философовъ, поэтовъ, ученыхъ, художниковъ сильно возрастетъ. Середина (творцы хозяйственныхъ цѣнностей, дѣятели художественныхъ ремеселъ, творцы правъ, инженеры) возрастетъ чрезвычайно и станетъ ближе къ представителямъ первой группы.

Послѣдняя же группа (люди тяжелаго, механическаго и вообще нетворческаго труда) вовсе исчезнетъ и потому именно, что нетворческія работы, въ видѣ повинности, будутъ нести первыя двѣ группы людей. Въ случаѣ развитія пацифизма, замѣна воинской повинности трудовой можетъ легко осуществиться.

Во всякомъ случаѣ, чѣмъ больше людей будутъ имѣть возможность находить и осуществлять свое призваніе, тѣмъ полнѣе будетъ осуществляться свобода и тѣмъ скорѣе остановится современный процессъ не только варваризаціи, но прямой бестіализаціи массъ.

5.

Нельзя, вѣдь, забывать, что творческіе заряды, которые должны быть во всякомъ человѣкѣ, если они не могутъ найти естественнаго примѣненія въ дѣятельности по призванію,

превращаются въ энергію разрушительную. Нельзя забывать, что всякая сублимація есть творчество, и внѣ творчества никакая сублимація невозможна.

Если совѣсть возстаетъ противъ насилія надъ природной жизнью человѣка, то нельзя не желать прекращенія насилія и надъ его духовной природой. Невозможность избирать дѣятельности по призванію, вынужденное воздержаніе отъ такой дѣятельности есть духовная кастрація. Для человѣка взрослого, уже сознавашаго свое призваніе, такая кастрація его вдохновенія, есть прямо пытка. Но насиліе остается и тогда, когда производится незамѣтно, исподволь, съ дѣтства.

Человѣкъ созданъ по образу Творца, поэтому творческія способности должны быть сбережены и взлелѣяны въ первую очередь.

Да убить ихъ и нельзя, но если закрыть для нихъ прямой путь, они будутъ искать незаконнаго выхода, взрывая и подрывая то жизнь отдѣльныхъ людей, то жизнь цѣлаго общества и даже цѣлаго народа.

6.

Найти въ юношѣ призваніе, приучить его къ творческому труду и оградить отъ преждевременнаго труда не по призванію, вотъ одна изъ главныхъ задачъ.

Нечего говорить, что еще важнѣе заложить основы здороваго христіанскаго міросозерцанія.

Но это не все.

Большинство людей призвано, вѣроятно, преимущественно къ творчеству въ хозяйственной области, и вопросъ о свободѣ для нихъ сводится къ вопросу объ условіяхъ, въ какихъ хозяйственное творчество возможно. Вопросъ о собственности играетъ здѣсь большую роль.

Но прежде чѣмъ искать рѣшенія этихъ вопросовъ, слѣдуетъ выяснитъ особенности хозяйственнаго творчества и попутно разсмотрѣть проблему игры, такъ какъ игра, съ одной стороны, является элементомъ творчества, а съ другой, является злой соперницей и пародіей, влекущими человѣка къ худшей неволѣ.

Глава IV.

1.

Если бы дѣятельность человѣка раздѣлялась только на творческую, благодатную и на безрадостно- трудовую, было бы нетрудно сдѣлать свой выборъ.

Но действительность не такова. Съ одной стороны, искры творческой радости имѣются даже въ самомъ тяжеломъ трудѣ, съ другой, и самое вдохновенное творчество связано съ настоящимъ трудомъ. Наконецъ, есть области, которыя не являются ни творчествомъ, ни трудомъ, и про которыя нелегко сказать, принадлежатъ ли они къ міру средствъ или цѣнностей.

Къ этимъ областямъ принадлежитъ, среди различныхъ проявленій человѣческой активности, большой, сложный міръ игры.

2.

На проблемѣ игры нельзя здѣсь не остановиться. Съ одной стороны, элементы игры входятъ во всякое творчество, съ другой игра является врагомъ настоящей реальности и подлинной цѣнности, а потому опасной соперницей творческой дѣятельности.

Последнее особенно ярко проявляется въ нашу эпоху.

Въ сознаніи большинства современныхъ европейцевъ жизнь, несомнѣнно, представляется то въ видѣ безрадостнаго труда, то развлеченія — игры. Кинематографъ (это еще, быть можетъ, искусство), танцы, спортъ, карты, — вотъ чѣмъ для большинства заполняется досугъ, и вотъ, что является мечтою. Но, что хуже, въ игру превращается слишкомъ многое, что не есть игра и, наконецъ, игрою же, а не творчествомъ опредѣляется нынѣ, въ значительной мѣрѣ, и хозяйственная жизнь (міровая экономика).

Такъ что же такое игра, и въ какомъ смыслѣ она имѣетъ достоинство и когда она его имѣть не можетъ?

3.

Въ творческомъ, точнѣе въ эстетическомъ смыслѣ, игрой, думается, мы называемъ форму прекраснаго, художественный образъ, когда, на примѣръ, говоримъ объ игрѣ красокъ, или звуковъ. Само слово «образъ» показываетъ, что онъ что то изображаетъ, играетъ, какъ актеръ. Но настоящимъ объектомъ созерцанія, да и познанія вообще, является не образъ, не форма, не эта игра, а нѣчто скрытое въ нихъ и за ними, имъ до конца неадекватное.

Когда говорятъ о познаніи, какъ о соединеніи субъекта и объекта, когда современные философы стали толковать о брачности познанія, слова эти надо относить къ тому, что скрыто за формой или образомъ. Созерцаетъ духъ, и созерцается духовное.

4.

Но, уже въ предѣлахъ художественнаго созерцанія, игра образа, игра божественной красоты (*jeu divin* Скрябина) можетъ стать игрой въ другомъ и въ дурномъ смыслѣ.

Эстетическое созерцаніе можетъ превратиться въ эстетство, благоговѣйное любованіе — въ «похоть очей».

Подобно этому насыщеніе превращается въ чревоугодіе, страсть — въ сладострастіе и развратъ.

Дѣло въ томъ, что, какъ желаніе, такъ даже обладаніе могутъ быть безкорыстными и корыстными.

Можно созерцать, забывая себя и можно созерцать, стараясь ублажить свое узкое я. Можно въ самозабвенномъ восторгѣ говорить мгновенію «остановись» и можно, ублажая себя, стараться заполнить время, все принося ему въ жертву, все обращая въ игру.

Но сверхчувственное, вѣчное, скрывающееся за формой, бѣжитъ, исчезаетъ, когда его хотятъ искусственно удержать во времени, сдѣлать предметомъ игры.

Для игры остается только игра, бездушная форма, пустой узоръ, арабескъ, кукла, можетъ быть, трупъ.

Но такая формальная, пустая красота, опасна.

Иные духи, на примѣръ, духи сладострастія, вселяются въ опустошенную форму и черезъ нее приобрѣтаютъ власть надъ человѣкомъ. Тутъ то и начинается двусмысленность красоты, столь мучившая Достоевскаго.

5.

Особая опасность игры заключается въ томъ, что, и оторвавшись отъ творчества, она съ внѣшней стороны сохраняетъ подобіе творческой дѣятельности. Въ ней средство и цѣль будто сливаются.

Но подобіе это кажущееся. Въ творествѣ познается новое. Игра же ничего не познаетъ и не создаетъ, а только комбинируетъ.

Игра — замкнутый кругъ, и ея комбинаціи только количественныя варіаціи.

Цѣль творчества — цѣнность, въ игрѣ же сама цѣль — лишь средство, средство заполнить время.

Въ творческомъ созерцаніи за формой прозрѣвается нѣкая жизнь, за объектомъ чувствуется какъ бы другой субъектъ «ты», въ игрѣ все становится только объектомъ.

Играть святыней, значитъ не любить, въ предѣлѣ — убивать.

Играть святыней, значитъ убить чувство святости, ко-

щунствовать. Игра носить въ себѣ сѣмя профанаціи, въ конечномъ счетѣ — небытія.

А желаніе превратить жизнь въ игру есть попытка вернуть рай безъ креста.

6.

Игра — развлеченіе такъ какъ нетворческая работа (чистый трудъ) принадлежитъ къ міру средствъ, къ полезностямъ, къ низшимъ цѣнностямъ и только въ качествѣ таковыхъ, получаетъ оправданіе. Это оправданіе и свое законное мѣсто игра и трудъ могутъ найти себѣ въ предѣлахъ творчества, какъ его элементъ и служа ему, создавая, на примѣръ, необходимыя для творчества условія, какъ то матеріальныя средства (трудъ) и отдыхъ (игра).

7.

Въ механической работѣ, даже если она входитъ въ какое то цѣлое, имѣющее цѣнность, бываетъ трудно уловить сіяніе послѣдней.

В такихъ случаяхъ, дабы сохранить подобіе творческаго воодушевленія, человѣкъ нерѣдко прибѣгаетъ къ иллюзіи, превращая работу въ игру, часто именно въ спортъ. На примѣръ: полющій траву воображаетъ, что онъ очищаетъ территорію отъ врага, рубящій бревно, подобно игроку въ гольфъ, считаетъ удары, ставитъ рекорды¹⁾).

Думается, что въ областяхъ труда, гдѣ творческая цѣль или блѣдна, или далека, не вредно даже искусственно культивировать такого рода игру. Но все же такая игра является суррогатомъ творчества и потому палліативомъ.

Постоянное прибѣганіе къ такому суррогату является симптомомъ большой неволи. Единственнымъ паѳосомъ большевиковъ, на примѣръ, становится паѳосъ борьбы, даже войны (см. объ этомъ прекрасную статью Г. П. Федотова «Правда Побѣжденных»).

Объ этомъ же свидѣлствуетъ большевицкая терминологія, какъ то: «въ ударномъ порядкѣ», «на картофельномъ фронтѣ» и т. п.

Въ этомъ обнаруживается своего рода игра, но игра отнюдь не дѣтская и не невинная.

8.

Относительно игры нельзя не отмѣтить еще, что едва ли нормально современное положеніе, когда личная свобо-

¹⁾ Подобное есть у Пееръ Гюнта Ибсена.

да мыслится почти только въ формѣ досуга, за которымъ скрывается чаще всего игра.

Жизнь большинства европейцевъ все болѣе распадается на двѣ половины: безрадостный трудъ — пустой, безплодный досугъ. Разсѣкаются на двѣ части не только дни, не только жизнь человѣка, когда онъ къ старости преуспѣетъ, но зачастую и самъ человѣкъ.

Послѣднее порой похоже на раздвоеніе личности.

Бываетъ, что на досугѣ человѣкъ избѣгаетъ даже встрѣчъ съ товарищами по работѣ.

Отвращеніе къ постоянному труду переносится на нихъ.

У людей же творчески просвѣтленнаго труда досугъ нерѣдко мало отличается отъ часовъ работы и даже развлеченія и отдыхъ, носятъ творческій характеръ.

Для такихъ людей и соучастники ихъ творческой работы чаще духовно притягательны.

9.

Ввиду сказаннаго объ игрѣ, не лишнее подчеркнуть, что подъ свободой, обрѣтаемой въ творествѣ, здѣсь разумѣется отнюдь не утопическая легкость жизни, а именно творчество, т.-е. творческій трудъ.

Въ условіяхъ земного бытія трудъ этотъ, или путь, всегда останется жертвеннымъ, крестнымъ, но тѣмъ не менѣе осмысленнымъ и прекраснымъ.

Путь этотъ одинаково далекъ, какъ отъ наивной, но отнюдь не всегда невинной мѣщанской идилліи, такъ и отъ кошмарнаго идеала трудового муравейника. Послѣдній идеалъ явился окончательной капитуляціей, на вѣки вѣковъ, передъ неволей, отказомъ отъ свободы и рая, хотя бы даже самаго плохенькаго земного рая. Вмѣсто «прыжка въ царство свободы» (въ рай) предсталъ вдругъ безповоротный прыжокъ въ царство вѣчной скуки и рабства, въ адъ¹⁾.

Глава V.

1.

Хозяйственная дѣятельность есть также дѣятельность творческая, но она имѣетъ свои особенности.

Во-первыхъ, элементъ труда, точнѣе тяжесть труда, проклятіе за первородный грѣхъ играетъ въ ней чаще доминирующую роль.

Во-вторыхъ, своеобразенъ и творческій моментъ, а

¹⁾ Все сказанное объ игрѣ относится менѣе всего къ играмъ, какъ отдыху и забавѣ, а къ игрѣ, какъ нѣкоторому принципу и идеалу.

именно, созерцаемые въ хозяйственной дѣятельности цѣнности и ихъ образы.

Наконецъ, третьею особенностью этой дѣятельности является крѣпкая связь ея съ органическими потребностями человѣка, иначе говоря, нѣкоторая хозяйственная необходимость.

2.

187

То, что хозяйствованіе является трудомъ по преимуществу, то что въ немъ сильнѣе чувствуется библейское проклятіе, потъ лица, конечно, не означаетъ того, что нельзя стремиться къ творческому преображенію и этого рода дѣятельности.

Для христіанъ и самое библейское проклятіе, думается, имѣетъ другой смыслъ, чѣмъ для ветхозавѣтныхъ людей.

Трудиться для хлѣба земного, теперь означаетъ также нести крестъ ради хлѣба небеснаго. Въ этомъ уже дано намъ больше, чѣмъ облегченіе. Но пріятіе труда, въ качествѣ креста, есть не только общій, исходный моментъ, опредѣляющій нашъ путь къ высшей духовной свободѣ, но и ключъ ко всякому частному преображенію и облегченію труда.

Какъ было сказано выше, на землѣ нѣтъ творчества безъ труда и жертвы; безъ нихъ возможна только мнимое освобождающая, а на дѣлѣ закабалющая игра.

3.

Озаряющимъ хозяйственный трудъ творческимъ моментомъ, помимо указаннаго религіознаго пріятія креста и другихъ религіозныхъ цѣлей (служеніе ближнему) является также — созерцаніе образовъ особой хозяйственной красоты и ихъ реализація.

Производительность природы, обиліе ея даровъ и титаническая мощь человѣка, его царская власть надъ природой, — вотъ, что скрывается, вѣроятно, за этими образами хозяйственной красоты, будь то золотомъ налившаяся нива, будь то ладно сложенные ящики какихъ либо товаровъ, или даже просто удачно сведенный прихода-расходный балансъ.

Прообразомъ хозяйственной дѣятельности можно условно считать садоводство, воздѣлываніе сада, ту дѣятельность къ которой былъ призванъ человѣкъ до грѣхопаденія.

Храненіе, преумноженіе и возрастаніе всякой твари во славу Божію — вотъ, что было задачей этого «хозяйствованія». Если въ эстетической области созерцаемымъ (красо-

той), вѣроятно, является сама жизнь, точнѣе принципъ жизни (и ея тайна), въ хозяйственной области созерцается преимущественно только одно качество жизни, а именно ея ростъ, ея преумноженіе, обиліе, часто даже просто количество. Другими словами, созерцается скорѣе потенція, средство, чѣмъ цѣнность.

Поэтому красота, выявляемая въ хозяйственныхъ образахъ, есть красота какъ бы низшаго порядка.

4.

Послѣ грѣхопаденія, когда смерть вошла въ міръ, задачи хозяйствованія стали болѣе всего охранительными.

Борьба за жизнь при посредствѣ питанія и размноженія — вотъ что мотивируетъ нынѣ хозяйство.

Оно неизбежно теперь жестоко и тяжело, но образы процвѣтающаго сада не померкли окончательно.

5.

Но сказанное не надо понимать, какъ совѣтъ превратить хозяйственную дѣятельность въ эстетическую забаву.

Такъ какъ хозяйственная дѣятельность тяготѣетъ больше къ міру средствъ, чѣмъ къ міру цѣнностей, даже и въ своемъ эстетическомъ моментѣ, то желая преобразить эту дѣятельность, конечно, нельзя ограничиться простымъ передвиженіемъ этого эстетическаго момента. Онъ самъ, вѣдь, нуждается въ нѣкоторомъ преображеніи, въ нѣкоторой сублимаціи.

Хозяйственную дѣятельность можно уподобить прикладному искусству, которое находитъ конечное оправданіе во внѣположной ему цѣли.

Оно сублимируется главнымъ образомъ, какъ путемъ наилучшаго обслуживанія этой внѣположной ему цѣли, такъ и путемъ ея возвышенія.

Такъ, значительность произведенія столяра, хотя бы стула, зависитъ отъ того, удобенъ ли онъ и какой цѣли онъ служить.

Подобно этому и въ хозяйствѣ эстетическая сторона выигрываетъ, когда она связана съ хозяйственной необходимостью, а послѣдняя пріобрѣтаетъ благородную значимость, когда подчиняется необходимости духовной.

Бѣдная утварь, если она соотвѣтствуетъ назначенію, можетъ оказаться красивѣе утвари роскошной. А если къ тому же ею пользуется любовь, то она можетъ возсіяť тѣмъ особымъ свѣтомъ, который видѣнъ только духовному взору.

6.

Наконецъ, надо имѣть ввиду, что именно необходимость оберегаетъ часто и должна оберегать хозяйственное творчество отъ превращенія его въ игру. Не нужда, или преувеличенная потребность, а своего рода игра какъ разъ есть та корысть, которая искажаетъ хозяйственную дѣятельность.

Что это такъ, показываетъ одинъ изъ видовъ этой корысти — скупость.

Скупой рыцарь, на примѣръ, не хозяйничаетъ, а именно играетъ. Играетъ и спекулянтъ.

Подобная же игра-корысть (о чемъ упомянуто выше) можетъ исказить и всякую другую дѣятельность. Такъ художникъ (когда эстетика замѣнена эстетствомъ) создаетъ образы формальной красты, страдающіе изыскомъ и вычуромъ.

Такъ мораль можетъ превратиться въ фарисейскій регоризмъ, право въ крючкотворство и т. п. Подмѣна творчества игрою, не только не одаряетъ свободой того, кто эту подмѣну производитъ, но сѣетъ нужду и неволю вокругъ.

Ни скупой рыцарь, ни Сальери, на примѣръ, не были счастливы и сѣяли горе.

Но врядъ ли счастливы многіе современные художники, подмѣнившіе творчество комбинированіемъ пустыхъ формъ (о кризисѣ искусства прекрасно писали Вейдле, Маковскій и др.). Врядъ ли счастливы также многіе современные магнаты индустріи и финансовъ, создающіе подчасъ чудовищныя предпріятія, внѣ всякой зависимости отъ собственной, чужой нужды и спроса¹⁾.

7.

Каковы послѣдствія такой финансовой и производственной игры для общества, показываетъ современный экономическій кризисъ. Объ этого рода игрѣ, какъ причинѣ кризиса, прекрасно писалъ Lucien Romier.

Называя нашу эру неокapитализмомъ, Ромье считаетъ, что она характеризуется переменной взаимоотношеній между кредитомъ и производствомъ. Прежде кредитъ (банки) обслуживали производство, теперь производство обслуживаетъ кредитъ.

Кредитнымъ учрежденіямъ надо куда-то помѣщать ка-

¹⁾ Даже не становясь на точку зрѣнія экономического матеріализма, нельзя не видѣть связи современнаго искусства и промышленности и аналогію въ ихъ кризисахъ.

питалы, на чемъ-то играть, и вотъ создаются фантастическія предпріятія для производства часто фантастическихъ продуктовъ, сбытъ которыхъ возможенъ только при помощи преодоленія гигантскихъ пространствъ, при чудовищномъ развитіи транспортныхъ средствъ и рекламы. При такомъ отношеніи между кредитомъ и производствомъ, послѣднее организуется съ тѣми же цѣлями и тѣми же методами, что скачки, рулетка и всякаго рода тотализаторы.

Разумѣется, это не творчество, а игра.

8.

Возмездіе за такую игру неизбежно, хотя бы только потому, что нельзя безнаказанно создавать множество ненужныхъ вещей въ ущербъ необходимыхъ.

Предметы рекламы, напримѣръ, обычно не имѣютъ никакой прямой полезности и являются въ то же время образцами безвкусицы.

Ихъ производство подобно производству снарядовъ во время войны. вмѣсто расточительной и безвкусной рекламы на Эйфелевой башнѣ Ситроэнъ могъ бы, напримѣръ, организовать массовую, даровую раздачу велосипедовъ бѣднымъ людямъ.

9.

На все это обычно возражаютъ, что надо не осуждать, а благодарить тѣхъ, кто предоставляетъ работу, хотя бы и бессмысленную.

Въ задачи данной статьи не входятъ экономическія проблемы, какъ таковыя, поэтому исчерпывающій отвѣтъ здѣсь невозможенъ, но нельзя не замѣтить, что тѣми же словами о предоставленіи работы оправдываютъ не только вооруженіе народовъ, но и завоеванія, а иногда даже и проституцію.

Думается, что истинная любовь, забота о настоящихъ нуждахъ человѣка безъ дѣла сидѣть не будетъ и что настоящий кризисъ объясняется во всякомъ случаѣ не тѣмъ, что для человѣка не находится больше никакого настоящаго дѣла.

Наконецъ, представляется несомнѣннымъ, и это главное, что безрадостность, непросвѣтленность труда, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, развивается особенно тогда, когда хозяйствованіе теряетъ связь съ потребностью и становится игрой.

10.

Именно духъ азартной игры, вѣроятно, болѣе всего обездушилъ какъ трудъ, такъ и технику труда.

Возможно представить себѣ, что и сами орудія труда (машины) совершенно измѣняютъ свой характеръ и обликъ при иной духовной настроенности человѣка.

Машина, какъ и всякое произведеніе человѣка, отражаетъ, вѣдь, его образъ.

Нельзя кромѣ того думать, что централизація средствъ производства, его бѣшеная скорости и страшная дифференціація труда — что все это суть непременно свойства технического прогресса. Возможность, такъ сказать, гуманизации самихъ машинъ, вмѣсто наблюдающейся механизации человѣка,, вполне допустима.

11.

Впрочемъ, и сейчасъ уже можно намѣтить кое-какія законодательныя задачи. Охрана творческаго духа и призванія въ первую очередь (педагогическія, въ широкомъ смыслѣ этого слова, реформы), охрана хозяйственнаго творчества отъ корыстной игры, во-вторыхъ.

При рѣшеніи послѣдней задачи, нужно идти по пути предѣльнаго контроля надъ дѣятельностью кредитныхъ учреждений, вплоть до той или иной формы ихъ обобществленія.

Въ-третьихъ, можно намѣтить тѣ области труда, которыя не поддаются творческому просвѣтленію вслѣдствіи исключительной тяжести, негигиеничности, неэстетичности, или слишкомъ узкой спеціализаціи.

Въ этихъ областяхъ труда, вѣроятно, придется организовать трудовую повинность (на подобіе воинской).

Въ-четвертыхъ, можно подвергнуть контролю и ограничить цѣлыя области производства, какъ бесполезныя, на примѣръ, производство предметовъ рекламы.

Наконецъ, можно постепенно децентрализовать, индивидуализировать многія отрасли труда и принять цѣлый рядъ мѣръ, способствующихъ улучшенію условій и обстановки труда.

Отдѣльной и при этомъ одной изъ самыхъ важныхъ задачъ является задача организаціи собственности.

Глава VI.

1.

Съ защищаемой здѣсь точки зрѣнія, собственность можетъ быть оцѣниваема и оправдываема только поскольку она способствуетъ творчеству.

Собственность, какъ объективированная возможность

творчества и его свобода, вотъ формула, опредѣляющая ту собственность, которая подлежитъ защитѣ.

Болѣе конкретно, эта проблема сводится, въ концѣ концовъ, къ вопросу о томъ, насколько собственность можетъ охранить творчество отъ вмѣшательства въ него другихъ лицъ (хотя бы и юридическихъ), и въ какихъ предѣлахъ такое вмѣшательство вообще допустимо.

2.

Нынѣ мы справедливо возмущаемся введенной большевиками системой социальныхъ заказовъ въ области художественнаго и научнаго творчества.

Намъ это кажется чудовищнымъ покушеніемъ на свободу человѣка, на самыя интимныя его достояніе и собственность, посягательствомъ на душу и духъ.

Но большевики по-своему послѣдовательны.

Лишивъ человѣка собственности и свободы творчества въ хозяйственной области, они лишаютъ его того же и въ другихъ областяхъ. Почему бы поэтамъ, художникамъ и ученымъ претендовать на свободу творческой дѣятельности, когда этого въ Советскомъ Союзѣ лишено подавляющее большинство населенія.

3.

О томъ, хорошо ли это, или плохо, двухъ мнѣній, конечно, быть не можетъ. Но если у большевиковъ почти все плохо, то вмѣшательство въ чужое творчество, въ частности, заказъ, во всѣхъ случаяхъ губить это творчество.

Недоказаннымъ является и то, что собственность, особенно въ юридическомъ смыслѣ этого слова, всегда въ достаточной мѣрѣ страхуетъ творчество отъ вреда постояннаго вмѣшательства.

Это рядъ проблемъ, рѣшаемыхъ въ разныхъ случаяхъ по разному.

Но нельзя забывать, что работать по заказу и по чужимъ директивамъ вынуждены отнюдь не только одни граждане С.С.С.Р.

Вѣдь, частной собственности лишено большинство населенія не только въ Россіи, Да, пора вообще осознать, что одно изъ золъ капитализма заключается скорѣе не въ томъ, что существуютъ собственники, а, наоборотъ, въ томъ, что существуютъ наемники, что собственниковъ то слишкомъ мало.

4.

Но проблема собственности настолько сложна, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи даже объ ея всесторонней постановкѣ.

Можно все же, а priori, здѣсь утверждать, что существуютъ области хозяйства, въ которыхъ, внѣ личной собственности, истинное творчество почти невозможно.

Къ такимъ областямъ, вѣроятно, принадлежатъ много видовъ сельскаго хозяйства, художественныя ремесла и значительное число видовъ торговли.

Вѣроятно, также въ каждомъ видѣ хозяйственной дѣятельности, можно установить и размѣры собственности, наиболѣе способствующіе творчеству.

Точнѣе, можно полагать, что дѣятельность собственника будетъ радостнѣе, добросовѣстнѣе и плодотворнѣе дѣятельности наемника не во всѣхъ областяхъ хозяйства и въ хозяйствахъ не всѣхъ размѣровъ.

Нельзя еще не отмѣтить, что и собственники не свободны отъ заказа. Но существуютъ какіе-то предѣлы, въ которыхъ заказъ не только не вредитъ творчеству, но помогаетъ.

5.

Къ числу вопросовъ, немогущихъ здѣсь быть поставленными, за недостаткомъ мѣста, принадлежитъ и вопросъ о коллективномъ творствѣ и коллективной собственности.

Сложность этихъ вопросовъ обусловлена хотя бы тѣмъ, что подъ коллективнымъ можно разумѣть понятія весьма несродныя. Но нельзя здѣсь не указать мимоходомъ, что не столько коллективный, сколько корпоративный, въ особенности же семейный трудъ можетъ просвѣтляться благодаря именно своему корпоративному, или семейному характеру.

Но идеальнымъ коллективомъ можетъ быть только братство, въ предѣлѣ — церковь и ея общины.

6.

Все изложенное можетъ отчасти дать поводъ думать, что здѣсь отрицаются экономическія проблемы, какъ таковыя, что, на примѣръ, не замѣчаются проблемы бѣдности и эксплуатаціи въ ихъ обычномъ смыслѣ. Это не такъ. Нужда и эксплуатація, конечно, существуютъ. Есть и какой-то минимумъ удовлетворенія матеріальныхъ потребностей (не для всѣхъ одинаковый), который урѣзывать нельзя. Но несомнѣнно и то, что матеріальныя потребности возрастаютъ и

уменьшаются въ зависимости отъ того, насколько удовлетворяется потребность человѣка къ творчеству, иначе говоря, потребность его въ свободѣ. Чѣмъ менѣе стѣсненъ человѣкъ въ своемъ творествѣ, чѣмъ выше, чѣмъ интенсивнѣе его творческое горѣніе, тѣмъ обычно свободнѣе онъ и отъ власти матеріальныхъ потребностей.

Святые довольствуются очень малымъ.

Нерѣдко весьма непритязательны философы, ученые, порой поэты и художники. Можетъ-быть, дѣйствительно, не многое нужно мелкимъ хозяевамъ, на примѣръ, крестьянамъ, такъ какъ они находятъ больше удовлетворенія въ самой своей дѣятельности.

Эксплоатація несправедлива вдвойнѣ: она урѣзываетъ, какъ хлѣбъ земной, такъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, и хлѣбъ небесный.

7.

Все высказанное здѣсь, вѣроятно, встрѣтитъ еще одно возраженіе. «Какъ можно мечтать о какомъ-то творческомъ преобразеніи труда, когда, во-первыхъ, теперь для слишкомъ многихъ, дѣло идетъ о томъ, чтобы найти, какой бы то ни было трудъ, а, во-вторыхъ, когда экономическая жизнь, все равно, всегда будетъ протекать по своимъ желѣзнымъ законамъ».

Вотъ надо откровенно заявить, что статья и написана, какъ разъ съ цѣлью, если не поколебать, то хотя бы даже подшутить заранѣе надъ такими возраженіями.

Одной изъ причинъ нынѣшнихъ бѣдъ является именно всеобщая, черная вѣра въ самодавлющую замкнутость экономической сферы и непреложность экономическихъ законовъ.

Пора же, наконецъ, не только въ жизни, но и въ самой экономикѣ искать не однихъ только экономическихъ цѣлей. Пусть въ этихъ исканіяхъ кое-что будетъ и не серьезнымъ, но не настало ли время отдѣлаться отъ той серьезности дѣлового міра и серьезныхъ, дѣловыхъ людей, которая привела нынѣ къ такому уже дѣйствительно слишкомъ серьезному положенію.

Всѣ мы знаемъ, къ какимъ результатамъ пришли такіе, въ общемъ, специфически серьезные люди, какъ большевики въ С.С.С.Р. Но и въ другихъ странахъ серьезные люди дѣлаютъ тоже, на свой манеръ, не менѣе серьезные вещи. Уничтоженіе, — для восстановленія «желѣзнаго» закона спроса и предложенія милліоновъ пудовъ кофе, или пшеницы, когда

есть области, гдѣ голодаютъ, — дѣйствія несомнѣнно очень серьезныя. Къ тому же серьезность эта очень напоминаетъ производство аборта, дѣло тоже серьезное и, чаще всего, экономически мотивированное.

8.

Нѣтъ, довольно такой серьезности. Пора вспомнить, что Повелѣвшій намъ въ потѣ лица добывать хлѣбъ призывалъ насъ также не думать о завтрашнемъ днѣ и брать примѣръ съ полевыхъ лилій, которыя не трудятся, не прядутъ.

Безъ сомнѣнія, въ этихъ чудесныхъ словахъ (но какія евангельскія слова не чудесны?) заключается призывъ искать Царствіе Небесное, не только въ жизни вообще, но и въ каждой области жизни, въ частности и въ области экономической.

Полевая лилія, цвѣты Царствія Божія, цвѣты творчества, созерцанія и вдохновенія, цвѣты истинной свободы и любви могутъ и должны проростать всюду.

Если мы будемъ стремиться къ этому, приложится и остальное.

Д Семеновъ-Тянь-Шанскій.

Критика «Русского Христианства»

Изгнаннымъ «правды ради» естественно идеализировать покинутый отчій домъ, особенно, когда онъ сталъ поруганнымъ храмомъ. Однако въ этой идеализаціи кроется опасность и даже соблазнъ: опасность прельщенія образомъ безвозвратнаго прошлаго, зовъ назадъ, а не впередъ, соблазнъ миража, т.-е. самообманъ. Вотъ почему набросанная въ «Пути» (№ 51) талантливый перомъ А. В. Карташева картина дореволюціонной русской религіозности вызываетъ въ насъ невольный протестъ. Въ этой идиллической картинѣ не видно тѣней и вся она сіяетъ блескомъ потеряннаго рая. Безпристрастному взгляду реальная дѣйствительность (а не религіозная мысль) вчерашняго дня представляется, и съ чисто церковной точки зрѣнія, въ иномъ свѣтѣ и въ иной перспективѣ.

Прежде всего, возраженіе принципиальнаго характера. Если комплексъ національнаго превосходства, столь рѣзко нынѣ выраженный вездѣ, для христіанской совѣсти едва ли пріемлемъ, то тѣмъ менѣе націонализмъ религіозный. Между тѣмъ лейтъ-мотивъ народа-богоносца звучитъ во всей статьѣ Карташева — какой горькой ироніей для нашего слуха! Автору кажется совершенно очевиднымъ не простое признаніе русскаго стиля въ Православіи — противъ чего никто не споритъ — а постулатъ незапятнанной чистоты и совершенства, пусть «абсолютно- относительныхъ», какъ все человѣческое, этого стиля. Карташевъ всѣми силами пытается убѣдить насъ, что высшая точка Православія есть Св. Русь, которую онъ проэцируетъ и въ послѣ-петровскую духовно-обезглавленную Россію. Преемственность болѣе чѣмъ спорная. Во всякомъ случаѣ подобный мессіаниззмъ, не существующій ни въ одной изъ западныхъ христіанскихъ церквей и на лонѣ едино-спасающаго католицизма, явно противорѣчитъ тому смиренію, которое будто бы величайшее достиженіе именно русской вѣры. Или это особый видъ смире-

нія «паче гордості», которому мы предпочитаемъ честную скромность національно-коллективнаго сознанія. Все та же, періодически восходящая на славянофильской закваскѣ, горделивая идея народнаго избранничества. Казалось, кровавая волна революціи, за которую всѣ отвѣтственны (а не одинъ козелъ отпущенія, III Интернационалъ) должна была навсегда смыть суетный мифъ, самодержавной Москвой взлѣбанный, о третьемъ Римѣ¹⁾. Казалось бы, болѣе уместна въ длительный часъ испытаній объективная, порой суровая критика былого: не какъ переоцѣнка вѣчныхъ цѣнностей, а какъ отреченіе отъ мессіанскихъ мечтаній, съ ними подъ старымъ режимомъ неразрывно сросшихся.

Спѣшимъ оговориться. Мы отнюдь не отрицаемъ великаго историческаго значенія русской духовной культуры и прежде всего русской церковности. Но мы не можемъ слѣдовать за Карташевымъ, когда онъ либо выдаетъ за особо русскую категорію общее достояніе христіанскаго міра, либо, напротивъ того, отождествляетъ національныя особенности народнои вѣры съ «метафизическимъ подвигомъ» Востока, на самомъ дѣлѣ ею непонятымъ или отвергнутымъ.

Тонкій наблюдатель-историкъ вѣрно схватилъ и ярко передалъ всѣ основныя черты нашего національнаго темперамента: эсхатологизмъ, какъ прирожденное свойство русской души, остріемъ направленной къ концу, къ послѣдней катастрофѣ; ея апокалиптическое міроощущеніе, столь далекое отъ раціонализированной Европы. И еще то, что авторъ мѣтко называетъ «обрядовѣріемъ», возвращающимъ насъ, по его же замѣчанію, къ «ветхозавѣтной, левитской чистотѣ». Подчеркнемъ здѣсь слово ветхозавѣтной, какъ весьма многозначительное. Этотъ типъ уставнаго благочестія, дѣйствительно исконно-русскій, былъ — и это надо помнить — единственнымъ допускавшимся для массъ въ синодальной Россіи. Въ своей блестящей защитѣ русскаго ритуализма А. В. Карташевъ выставляетъ слѣдующій тезисъ: «Русскій человѣкъ не любитъ въ одиночествѣ подходить къ Богу. Это ему кажется ложнымъ героизмомъ и гордостью»

¹⁾ Этой темы Карташевъ, правда, не касается прямо. О ней пишетъ прекрасно, въ томъ же номерѣ «Пути», Н. Зерновъ. Имъ рѣшительно отвергаются «два ложныхъ воплощенія мірового значенія Россіи» и указывается въ лицѣ Нила Сорскаго подлинный завѣтъ русскаго Православія. Въ то же время авторъ высказываетъ пожеланіе, къ которому мы всецѣло приобщаемся: о сравнительномъ изученіи не только всѣхъ вѣтвей Восточной Церкви, но и западнаго христіанства вообще. Давно пора. Въ этомъ смыслѣ въ эмиграціи не сдѣлано почти ничего. О «всестороннемъ анализѣ» думать еще рано, но первыя вѣхи должны быть поставлены на этомъ пути, при условіи безпристрастной — не безстрастной — оцѣнки и всесторонней информаций.

(стр. 24). Возможно. Но неужели надо приветствовать такой аперсонализм, такое отсутствіе подхода къ Богу и общенія съ Нимъ, личнаго молитвеннаго опыта?¹⁾ Вѣдь, оно идетъ въ разрѣзъ съ духомъ Евангелія, которое прозрѣваетъ и бесконечно цѣнитъ каждое человѣческое сердце, и прежде всего съ его заповѣдью интимно-тайной молитвы (Мѡ. VI, 6). Не приходится ли намъ здѣсь открыто констатировать тотъ фактъ, что официальная Церковь, находясь подъ Кесаревымъ давленіемъ, препятствовала развитію индивидуальной духовности внутри Православія?

Рядомъ съ этимъ возникаетъ другой вопросъ, отъ котораго нельзя просто отмахнуться: что дѣлала православная царская Россія для посвященія народныхъ массъ въ ту литургическую, тайноводственную жизнь, которая одна была имъ доступна?¹⁾ И далѣе: такъ называемое «оцерковленіе», не было ли оно явленіемъ болѣе бытовымъ, нежели истинно-религіознымъ? Оба вопроса стягиваются въ одинъ узелъ, который необходимо распутать. Что вообще зналъ и понималъ простолюдинъ въ церковной мистеріи, помимо того, что смутно угадывала его интуиція? Чрезвычайно мало, увы. За рѣдкими исключеніями, міряне — и при томъ всѣхъ слоевъ населенія — не вѣдали даже, гдѣ центръ божественной литургіи, и почему, напримѣръ, нельзя ей предпочитать всеобщее бдѣніе, какъ оно само по себѣ ни прекрасно. Если всѣ вѣрные стояли на колѣняхъ во время пѣнія «Отче Нашъ», а порой и Херувимской, то сколько человѣкъ, и въ городскихъ, и въ сельскихъ храмахъ, склонялись ницъ въ моментъ пресуществленія Святыхъ Даровъ? Само таинство

¹⁾ Замѣтимъ, что даже «въ гостяхъ у Бога» русскій иконостасъ, огромный и тяжелый, всталъ настоящей преградой между небомъ, алтаремъ и землею, тѣмъ самымъ какъ бы не допуская ихъ соучастія въ совершаемомъ священнодѣйствіи. И въ эту глухую стѣну іерей говоритъ «простите, братія» передъ Причащеніемъ! Странное пониманіе соборности, толкуемой обычно, какъ единство клира и народа — Тѣла Христова.

¹⁾ О недостаткѣ вообще «учительства» при несомнѣнной слабости церковно-приходскихъ школъ, отсутствіи богослужебныхъ книгъ и молчаніи церковныхъ кафедръ позволительно сожалѣть и не будучи ни «агентомъ большевиковъ», ни принципиальнымъ противникомъ восточно-русской Церкви, противъ которой ведутъ сейчасъ походъ нѣкоторые польскіе іезуиты (о. о. Тышкевичъ, Спасиль и Ясиновскій; о послѣднемъ см. большую отвѣдь Н. О. Лосскаго въ № 51 «Пути»). Но именно почитая и отстаивая вѣчное въ этой Церкви, мы отказываемся быть апологетомъ временнаго, санкціонировать историческія и другія ошибки, омрачающія чистоту религіознаго сознанія въ русской вѣрѣ. Намъ дорого вообще Православіе Востока, его истоки, о которыхъ наша традиція слишкомъ часто забываетъ, дорога надежда на его возможное обновленіе въ будущемъ.

Евхаристіи, вечера Агнца, которая по учению Кавасилы («Жизнь во Христѣ») даетъ христіанину всѣ жизненные соки, его питающіе, и должна поэтому непрестанно его поддерживать, давно утратила въ русской церковности свою притягательную силу. Въ морѣ обрядовъ — сакраменталій словно растворилось величайшее логіческое христіанское, въ немъ же Духъ Святой обновляетъ черезъ непосредственное соприкосновеніе съ Сыномъ все человѣческое естество. И это ослабленіе кровной связи членовъ съ Тѣломъ Христовымъ было тѣмъ опаснѣе, что иной путь — созерцательный — оставался закрытымъ для огромнаго большинства православныхъ русскихъ. — Какъ заперты были для нихъ и двери храма внѣ торжественныхъ службъ. Одного паломничества ко святымъ мѣстамъ «бродячей Руси» было недостаточно: оно не могло утолить жажды народа при его тягѣ къ божественному, и онъ кидался, этотъ безпризорный, голодный народъ, въ темный омутъ сектантства, донинѣ его влекущій. Спасало аскетическое монашество, подвижничество для немногихъ избранныхъ, «черныя ризы» внѣ міра, а не мнимая соборность въ міру. Спасала прежде всего дѣйственная благодатная сила молитвы — «кадило передъ Господомъ» — незримое предстательство близкихъ и дальнихъ угодниковъ. И еще, свѣтлое русское старчество, живая совѣсть народа православнаго.

Въ отвѣтъ Карташеву возразимъ твердо: гипертрофированный ритуализмъ былъ нашимъ злымъ рокомъ, не побоимся сказать: усыпляющимъ опиумомъ. Онъ и корень исторической трагедіи раскола, включая сюда не только старовѣрчество, но и хлыстовскій блудъ всѣхъ видовъ вплоть до Распутинскаго кошмара, не говоря уже о всевозрастающемъ вліяніи протестантскихъ сектъ. Онъ же первопричина отрыва многихъ поколѣній интеллигенціи отъ родной Церкви и внѣ-церковныхъ скитаній нашей духовной элиты, а, быть можетъ, и самой возможности безстыдно-позорнаго истребленія національныхъ святынь на глазахъ у «христіаннѣйшаго» народа. Мистицизмъ послѣдняго, не утвержденный догматически, основанный на одномъ религіозномъ инстинктѣ, и тутъ потерпѣлъ фіаско: не сумѣлъ ни внутренне осмыслить, ни сохранить драгоцѣнное свое сокровище. Ибо даже почитаніе иконъ и мощей — нервъ отъ нерва Православія — глубинный смыслъ котораго никогда не былъ вскрытъ у насъ за недостаткомъ именно презираемой Карташевымъ «катехизаціи», носило суевѣрный характеръ среди массъ. Оттого кощунственный большевизмъ такъ легко одержалъ надъ нимъ

— пусть временную — побѣду¹⁾). И это несмотря на чудо «обновленія» святыхъ иконъ по всей Руси въ первые годы революціи.

Напрасно А. В. Карташевъ открываетъ въ русскомъ «богоматеріализмѣ» (Вл. Соловьевъ), гдѣ столько магическаго, «наиболѣе адекватное оправданіе исхастскаго богословія». Послѣднее, совершенно по существу чуждое именно нашему Православію, никогда не было буквой, мертвящей или угашающей духъ. О немъ не можетъ быть здѣсь и рѣчи²⁾). Какъ ни высоко мы чтимъ теургическій элементъ въ Восточной Церкви (восходящій къ Ареопагиту и уже дѣйственный въ началѣ IV вѣка), однако, нельзя не признать его исключительное господство ущербленіемъ цѣлостнаго христіанскаго сознанія, въ частности восточно-патристическаго. Сознаніе это обнимало все многообразіе экспериментальнаго богопознанія, всю египетско-сирійско-византійскую мистику «сокровеннаго дѣланія», которое для нашей отечественной традиціи — зарытый въ землю кладъ. Въ этомъ отказѣ отъ древняго преданія-опыта отчасти повиненъ страхъ «прелести», столь распространенный (какъ страхъ пантеизма въ католичествѣ) и среди нашего образованнаго духовенства. Подозрительно относясь ко всякому пневматическому дерзновенію, оно не помнитъ болѣе, какъ дивно цвѣло нѣкогда на оригеновскомъ Востокѣ чистое созерцаніе — *θεωρία* — и какъ страстно, много позднѣе, въ самомъ сердцѣ іерархической Византіи, въ Студіонѣ, Симеонъ Новый Богословъ призываетъ всѣхъ и каждого къ «вѣдѣнію и видѣнію»³⁾.

1) Въ качествѣ иллюстраціи, приведемъ рассказъ очевидца, которому, какъ знатному иностранцу, удалось нѣсколько лѣтъ тому назадъ воочию узрѣть икону Владимірской Божьей Матери — въ заднемъ углу Румянцевскаго музея. На его вопросъ о причинахъ недопущенія къ ней публики былъ данъ лицомъ, отъ совѣтскихъ властей независимымъ, слѣдующій отвѣтъ: «Боятся интеллигентской реакціи. Простой народъ — а не только пролетаріи — на нее и глядѣть не хочетъ съ тѣхъ поръ, какъ она перестала быть чудотворной. О томъ же, что такое православное пониманіе мощей и въ какомъ соотношеніи находится нетлѣніе тѣла съ канонизаціей не зналъ у насъ никто изъ мірянъ. Объ этомъ говоритъ Г. П. Федотовъ въ своей книгѣ «Святые древней Руси», Умса-press, 1931.

2) Нельзя не отмѣтить мимоходомъ прискорбнаго равнодушія къ «метафизическому подвигу» и ко всей личности св. Григорія Паламы со стороны російской Церкви. Сама нмьславческая смута на Аѳонѣ указываетъ на упадокъ психастскаго богословія, ибо тайна божественнаго имени понималась сектантами элементарно-наивно. Но, разумѣется, совершенная надъ нимъ жестокая расправа есть актъ насилія, не оправдываемый христіанской совѣстью.

3) Послѣдняго у насъ знаютъ и чтутъ въ извѣстныхъ кругахъ какъ автора подложнаго, согласно новѣйшимъ изслѣдованіямъ, Слова о трехъ образахъ молитвы. Его же подлинныя «эротическіе» гимны (за-

Весь этот боговдохновенный энтузиазм греческого монашества, по выражению немецкого византиста Нолля, остылъ и пепломъ покрылся еще въ патриаршей російской Церкви: сѣрымъ пепломъ аскетизма. Послѣдній, въ суженомъ пониманіи иноческаго подвига, сталъ для него самоцѣлью, а не средствомъ, не катарзисомъ, т.-е. методомъ, очищающимъ все человѣческое существо въ ступенномъ восхожденіи ангельской лѣствицы. Оттого завѣтъ бѣлаго старца о «стяжаніи Духа Святого», завѣтъ идущій изъ позабытыхъ глубинъ истиннаго христіанскаго гнозиса, кажется нынѣ православнымъ неслыханно-чудеснымъ, непостижимо-смѣлымъ откровеніемъ.

Съ другой стороны, примитивный народный адогматизмъ изначально перенесъ центръ тяжести въ міръ чувственный, символически отражающій міръ упостигаемый — *νοερός κόσμος*. Онъ какъ бы засталъ на первичной стадіи пассивно воспріятого сакрального обоженія: на актѣ освященія матеріи тайнодѣйствіемъ божественныхъ энергій. Между тѣмъ полнота чаемаго преображенія — новая земля и новое небо — требуетъ, въ процессѣ космическаго теозиса, коопераціи, живого, вѣчно творческаго участія разумной твари, едино-созданной по образу и подобию Творца (Максимъ Исповѣдникъ). Микрокосмъ не тонетъ въ макрокосмъ (какъ во всей школѣ германскаго философскаго оккультизма), а одухотворяетъ и преодолеваетъ его косность. Вмѣстѣ съ тѣмъ космическая тенденція русскаго мистицизма въ народномъ подсознаніи соприкасается, ея пронизываясь, съ языческой стихіей обожествленія вещества, «матери сырой земли». Это сакрализація дебелой матеріи, «тѣла душевнаго». — Неизжитой и въ наши дни, изъ хаоса растущій, паганизмъ самаго, вѣроятно, по природѣ своей аморальнаго народа: аморальнаго по какъ бы органическому непріятію имъ всѣмъ соціально-культурныхъ нормъ это-са, но жадно, какъ никакой другой, ищущій правды Божьей.

Когда А. В. Карташевъ настаиваетъ, какъ на специфической особенностях «русскаго христіанства», на присущемъ

мѣчательно переведенные о. Флоренскимъ) и дополняющія ихъ Поученія не нашли до сихъ поръ комментаторовъ. Вспомнимъ также гонимаго у насъ и бѣжавшаго въ Румынію Пасія Велнчковскаго (о которомъ нѣтъ ни одного русскаго сочиненія) и поздній переводъ греческой Филокаліи. О томъ, какъ трудно просачивалась въ толщу его сознанія «умная молитва», свидѣлствуютъ и Откровенныя рассказы странника, столь нашумѣвшіе въ послѣдніе годы. Но они же являются отраднымъ симптомомъ возможнаго духовнаго возрожденія. Замѣтимъ, что самое слово *προσευχή* — какъ отличное отъ *εὐχή*, какъ высшая точка *oratio* вообще, не нашла эквивалента на нашемъ убогомъ мистическомъ языкѣ.

ему смиреніи, когда онъ противопоставляетъ этой жемчужинѣ Евангелія «царственную добродѣтель любви, «точь въ точь какъ въ аскетическихъ руководствахъ восточныхъ подвижниковъ» (стр. 30), мы въ искреннемъ недоумѣніи. Во всемъ христіанствѣ, равно на Западѣ и на Востокѣ, абсолютное смиреніе есть начало, корень, основаніе, источникъ. Но какъ и почему и с х о д н ы й п у н к тъ христіанскаго пути можетъ препятствовать достиженію вершины — ἀγάπη *charitas* — для насъ совершенно непонятно. Ничего подобного во всякомъ случаѣ нельзя найти у «восточныхъ подвижниковъ», изъ коихъ назовемъ хотя бы Іоанна Лѣствичника, какъ одного изъ наиболее у насъ извѣстныхъ. Въ его Кліцаѣ смиреніе, какъ синтезъ покаянныхъ чувствованій, занимаетъ 25-ую ступень, любовь же стоитъ на самой высокой, 30-ой ступени, вѣнчая и затмевая всѣ добродѣтели, о чемъ столь пламенно говоритъ уже ап. Павелъ (I Кор. XIII, 13). Слѣдуя нашему автору, мы можемъ сказать лишь слѣдующее: вопреки, а не согласно идеалу святоотеческаго Востока, создавшаго на фонѣ Пѣсни Пѣсней (Оригенъ, Григорій Нисскій, Макарій Великій) брачную мистику, *πνευματικὸς γάμος* харизматически-озаренной души съ Небеснымъ Женихомъ, — вопреки этому идеалу, который унаследовалъ, эмоціонально его окрасивъ, католическій Западъ, русскій православный народъ въ религіи своей Эроса не вѣдалъ. Именно въ религіи, въ подлинномъ духовномъ опытѣ и даже въ церковномъ его аспектѣ. Не даромъ слово «любовь» выпало у насъ въ возгласѣ діакона передъ Чашей: «Со страхомъ Божиимъ и вѣрою... приступите».

Экстазъ «восхищенной Любви», которая, хотя и есть всегда откликъ и отблескъ Отчей, однако, имѣетъ свои законы, свой ритмъ, не нашелъ ни воплощенія, ни имени въ русскомъ христіанствѣ (напомнимъ непередаваемый греческій терминъ *φίτρον*). И здѣсь его лицо не отраженіе, а преломленіе сквозь тусклую призму лика вселенскаго. Вода въ вино такъ и не претворилась.

Что касается идеи «онтологическаго ничтожества» твари, то она, несомнѣнно, сильнѣе въ Западной антропологіи¹⁾. Восточные Отцы, съ ихъ ученіемъ о виртуальной божественности умной иконы Божества на землѣ, возвели первозданнаго человѣка на такую предѣльную грань, что сдѣлали для него теозисъ по причастію разрѣшающимъ аккордомъ бы-

¹⁾ Задолго до русскаго монаха, говорящаго, по Карташеву, мѣряину: «Помни, что ты ничто передъ Богомъ, тогда онъ начнетъ творить изъ себя нѣчто», въ XIV вѣкѣ Екатерина Сіенская, отъ имени посѣтившаго ее Бога, утверждаетъ въ своемъ Діалогѣ: «Я Тотъ, который есть, ты же та, которой нѣтъ».

тія, а не только паки-бытія. Христіанское смиреніе отъ этого умалиться не могло, благодаря ясному различенію въ родѣ Адамовомъ: съ одной стороны, сверхнатуральной потенціи, съ другой, грѣховной реальности послѣ паденія. Вся прагматика аскетическаго земного боренія заключается въ томъ, чтобы вновь сдѣлать оскверненный сосудъ достойнымъ вмѣстилищемъ Духа, ему дарованнаго при крещеніи-помазаніи. Русское религіозное чувство съ особенной интенсивностью восприняло именно покаянный мотивъ аскетической дисциплины: плачь за грѣхи. Но слишкомъ часто этотъ не до конца осмысленный плачь — который могъ бы стать «даромъ слезнымъ» — прерывается бурными взрывами боготорческаго инстинкта. — Вѣчный размахъ отъ самоуничженія до самовозвеличенія-неслыханнаго. И въ томъ и въ другомъ очень много національнаго, но нѣтъ, само собою, ничего типически-православнаго.

То же самое относительно проблемы свободы и благодати. По мнѣнію Карташева, эта проблема представляется «восточному сознанію какъ бы не христіанской (?), поставленной языческой гордостью», ибо ему «вообще чужда претензія какой бы то ни было личности сводить счеты съ Богомъ» (стр. 29). Откуда сіе? На самомъ дѣлѣ весь этотъ вопросъ, во-истину трагическій для Августиновскаго Запада, умалившаго силу человѣческаго духа, былъ устраненъ или предупрежденъ въ греческой патристичѣской теоріи с и н э р г и з м а : два возносящія горѣ крыла, по Максиму Исповѣднику. Восточная Церковь осталась ей вѣрна, за что иногда обвиняется западными теологами въ полу-пелагіанствѣ. Нельзя однако не напомнить, что въ данной теоріи, гдѣ понятіе χάρις еще эмбрионально (оно разработано лишь въ XIV вѣкѣ въ Паламитовомъ ученіи о «тысячепостасной благодати»), свобода человѣческой воли полагается независимо (по крайней мѣрѣ, по искупленіи) отъ *gratia praeveniens*: полярная противоположность ея скованности въ Лютеровомъ *servum arbitrium*. Для аскезы-агоніи «Христовыхъ атлетовъ» эта автономія была чрезвычайно цѣнна, и мы видимъ въ яркихъ повѣствованіяхъ Іоанна Кассіана, какъ искусно ее умѣли использовать отцы-отшельники въ пустыняхъ Египта. Но и они твердили на каждомъ шагу, что безъ непрестанной помощи свыше борьба съ искушеніемъ и безсильна. Вѣра въ конечное спасеніе неисповѣдимымъ милосердіемъ Божиимъ особенно дорога дѣйствительно русской душѣ, но скорѣе потому, что она мятежная, а не потому, что она наимиреннѣйшая.

Въ томъ же свѣтѣ Карташевъ видитъ и наше народное почитаніе Богородицы, какъ всемилосердной Заступницы.

Однако и въ немъ мы находимъ лишь всеобщее упованіе «рода христіанскаго». Непосредственно-радостное ощущеніе «предстательства» Маріи, ея всепрощающей любви, согрѣваетъ своимъ тихимъ пламенемъ все романо-германское средневѣковье, гдѣ она Царица неба и всея земли, Прибѣжище отчаявшихся. И тотъ же трепетный, робкій призывъ слышится въ заключительной мольбѣ латинской Ave Maria: ...«Ora pro nobis, peccatoribus, nunc et in hora mortis posterae». Не лучше ли было бы тогда, по-братски, признать, что почитаніе Присноблаженной и Пренепорочной есть сердце Вселенской Церкви?

Какъ нѣкоторое отличіе восточной концепціи, здѣсь можно, правда, отмѣтить преобладаніе мистики материнства надъ мистикой дѣвства, распустившейся впервые на Западѣ въ феодальной Франціи, колыбели рыцарскаго культа Дамы. Но и тамъ, особенно въ представленіи послѣднихъ вѣковъ и подъ вліяніемъ Лурдскихъ чудесъ, Notre-Dame прежде всего Матерь всѣхъ Скорбящихъ: Mère de miséricorde et refuge des pécheurs. Крещенная Русь, гдѣ мать, увы, никогда не была окружена піэтетомъ, восприняла изъ Византіи догматъ владычественной Родильницы — Θεοτόκος, оставивъ въ тѣни воспѣтую тамъ же «Невѣсту не-невѣстную», которую вся Церковь неизмѣнно продолжаетъ ублажать какъ таковую. Смягчивъ лирически очертанія Державной, народъ вложилъ въ ея образъ все томленіе души своей, на тернистомъ жизненномъ пути укрывающейся подъ Покровомъ Той, Которая «славнѣйшая безъ сравненія Серафимъ». Душа эта дѣйствительно почитаетъ Богородицу болѣе, чѣмъ прославляетъ Приснодѣву¹⁾. Преображенной, единственной въ мірѣ женской судьбы, здѣсь нѣтъ пониманія, нѣтъ выраженія. И все-таки нельзя утверждать, будто «русскій никогда не воображаетъ и не изображаетъ Богородицу безъ Младенца и юной дѣвой» (стр. 29). Ибо первую мы встрѣчаемъ въ древнѣйшихъ русскихъ фрескахъ, въ согласіи съ ранней восточной иконографической концепціей, какъ одиноко-величавую фигуру Оранты, не Одигитріи (Старая Ладога и Нередица). А икона дѣвственной Богоматери Умиленія со сложенными на груди ру-

1) Что касается сложнаго вопроса, который еще ожидаетъ безпристрастнаго изслѣдованія, о сближеніи Богоматери съ Софіей, то мы позволимъ себѣ сдѣлать не безинтересное для будущаго историка напоминаніе: во всѣхъ католическихъ службахъ, посвященныхъ Дѣвѣ Маріи, чтенія взяты изъ книгъ о Премудрости Божіей. «Dominus possedit me in initio viarum» (Prov. VIII, 22-25) въ самой поздней мессѣ Непорочнаго Зачатія; а въ Успеніе (Assumptio). Lib. Eccles., XXIV, 11-13 и 15-20. Богородичныя службы на Востокѣ о Софіи не упоминаютъ.

ками (напоминающая позднего происхождения западную *Immaculée Conception*) была, какъ извѣстно, любимымъ образомъ преп. Серафима Саровскаго, передъ которымъ онъ, по житію его, скончался колѣнопреклоненный.

Въ заключеніе два слова еще о прирожденномъ русскому христіанству чувствѣ со-мученичества, на которое указываетъ, недостаточно лишь его отгнѣя, А. В. Карташевъ. Слѣдованіе за Христомъ принимаетъ здѣсь въ самомъ дѣлѣ нѣсколько иную форму, чѣмъ на Западѣ, гдѣ оно пустило очень глубокіе доктринальные корни: форму долготерпѣнія, страстотерпчества, безропотной покорности волѣ Божьей. Трезвенное по своей духовной природѣ Православіе, помимо соблюденія заповѣдей и церковныхъ правилъ, вообще не требуетъ отъ своихъ чадъ героизма и самоистязательства не поощряетъ. Карташевъ безусловно правъ, замѣчая, что русское состраданіе идетъ по линіи любовной помощи ближнимъ въ совмѣстномъ несеніи креста. Западъ иначе переживаетъ и активно понимаетъ соучастіе человѣческое въ Страстяхъ Господнихъ. Его *imitatio Christi*, несравненно болѣе драматическое съ самаго начала, одновременно зиждется на принципѣ *reparatio* и вытекаетъ изъ *com-passio*, изъ адораціи *sanctae humanitatis*, которая стала объектомъ настоящаго культа съ XII вѣка: въ лицѣ св. Бернарда, и еще болѣе съ Франциска Ассизскаго, явившаго міру первые видимые стигматы. Паче всего добровольнаго сораспятія съ Сыномъ Божіимъ, какъ продоленія и скупительной жертвы (Павлова мысль вмѣстѣ съ «язвами» за Христа) и неотъемлемой отъ него въ западномъ средневѣковьи влюбленности въ крестныя муки лежитъ внѣ поля зрѣнія и опыта ортодоксальнаго Востока, несмотря на то, что самое понятіе святости выросло изъ живой реальности «свидѣтельства» — *martyrium*. Христоцентризмъ — не пан-христизмъ — правда не былъ Востоку чуждъ, но тайна грядущаго Духа рѣяла надъ нимъ всегда, все озаряя своимъ чаяніемъ. Церковь Вселенскихъ соборовъ никогда, и въ символѣ и въ умонастроеніи своемъ, не отдѣляла человека во-плоти Іисуса отъ божественнаго, вѣчно-сущаго Логоса: теандрическое единство впостаси соблюдалось имъ ревностно-строгое. Въ русскомъ Православіи можно, быть можетъ, подсмотрѣть легкій уклонъ въ сторону протестантскаго кенозиса, какъ особо-взволнованное вниманіе къ зраку «уничиженнаго раба Іеговы», о чемъ упоминаетъ Карташевъ. Но главное, на это особо ударяетъ и онъ, Восточная Церковь орлинымъ окомъ провидитъ за смертной ночью Голгофы незакатную зарю Воскресенія, солнца Славы. Совер-

шенно вѣрно, что Православіе — однако не только русское — есть христіанство не патетически-голгоѣское, а радостно-пасхальное, Воскресное. Но, для того, чтобы соборное сіе таинство могло праздноваться во-истину какъ торжество изъ торжествъ, мало одного «снятія Пилатовой печати съ трехдневнаго гроба Св. Руси» (стр. 31). Мало и вѣры въ то, что она возстанетъ, хотя такъ вѣроятно, что эта Русь давно опочила смертнымъ сномъ. Если будетъ — когда и чьей рукою? — воскрешень мертвецъ, котораго нельзя уподоблять самовоскресающему Спасителю, то надо, уврачевавъ раны, язвы и струпы на тѣлѣ его, оживотворить въ немъ духъ безсмертный. — Дабы воплотилась на землѣ русской для новыхъ откровеній единой теофаніи Церковь невидимая, та, которой не одолѣли и не одолѣютъ врата адовы.

М. Лоть-Бородина.

Призваніе Израиля ¹⁾

Весь Ветхій Завѣтъ есть ни что иное, какъ исторія войнъ Бога за утвержденіе лика Своего въ душѣ человѣка. Явить ликъ Божій міру и былъ избранъ Израиль. «Вы будете у Меня народомъ святыхъ и священниковъ», говоритъ Господь (Ис. 19, 6). Каждому народу Онъ назначаетъ начальника, Израиля же выбираетъ Своимъ удѣломъ (Вт. 26, 18). Они «сыны и помазанники Божіи» (Пс. 104), призванные къ «особому служенію» (Пс. 148). Премудрость Божія пускаетъ корни среди избраннаго народа (Эккл. 24, 11-20) и самъ Господь таинственнымъ присутствіемъ обитаетъ среди нихъ: «Слава Господня наполняла скинію днемъ и огонь былъ ночью въ ней передъ очами всего дома Израилева» (Ис. 40, 34-38). Предписанія Торы, благочестиво выполняемыя, освящаютъ каждое мгновеніе жизни еврея, самый незначительный актъ той жизни обращая въ жертвенное возношеніе: еврей — священнослужитель! «Не сдѣлалъ Онъ того никому другому народу!», восклицаетъ Псалмопѣвецъ (Пс. 147) и «Благословенъ ты будешь больше всѣхъ народовъ», возвѣщаетъ Моисей (Вт. 7, 14). То же имѣетъ ввиду и Ап. Павелъ, перечисляя дары и преимущества Израиля: открытіе и высокое представленіе о единомъ Богѣ, Богѣ-Духѣ, — совершенный законъ и мораль, регулирующую не только отношеніе человѣка къ Богу и человѣка къ человѣку, но и внутреннія, сокровенныя движенія души, — возвышенное богослуженіе и псалмы, на которыхъ построена христіанская литургія, — завѣты и обѣтованія о спасеніи человѣчества и самого Израиля, — наконецъ Спасителя съ Богоматерью, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, первомучениковъ и женъ-муроносицъ! Дары многочисленныя и великіе, сообразно высокому призванію и дары, какъ и призваніе — непре-

¹⁾ Статья эта, очень своевременная въ эпоху гоненія на евреевъ, принадлежитъ еврейкѣ по крови, перешедшей въ католичество, и сообразно съ этимъ носитъ специфическія черты. — Редакція.

ложные (Рим. XI, 29), чѣмъ Апостолъ какъ бы предупреждаетъ и заранѣе опровергаетъ превратное мнѣніе, будто народъ Израильскій, отвергнувъ Христа, лишился своихъ преимуществъ избраннаго народа: «Если начатокъ святъ, то и цѣлое, и если корень святъ, то и и вѣтви» (Рим. XI, 16). «Ты сдѣлалъ народъ Твой, Израиля, Своимъ собственнымъ народомъ навѣкъ!» (I, Пар. 17, 22).

Народъ предназначенный дать плоть и кровь свою Богочеловѣку, долженъ былъ стать прообразомъ и самымъ человѣчнымъ изъ народовъ. Въ еврей ярко выражены всѣ полярныя свойства человѣческой природы, высокая духовность и пламенная отрѣшенность души или же низменная приверженность всему земному. («Израиль — народъ священнослужитель», — говоритъ философъ Ж. Маритэнъ, — «его пороки — пороки дурныхъ священнослужителей, его качества — качества святыхъ»). Не всѣ евреи одинаковы, въ избранномъ народѣ происходитъ еще болѣе строгій отборъ. Уже св. Павелъ отмѣчаетъ, что «не всѣ тѣ израильтяне, которые отъ Израиля, и не всѣ дѣти Авраама, которые отъ сѣмени его, но отъ Исаака сѣмя Авраамово (а не отъ Измаила, «сына служанки». Рим. IX, 6-7). «Но и изъ сыновей Исаака только Іаковъ и потомство его благословенны Господомъ: «Іакова Я возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ» (Мал. 1, 2-3). То же различіе мы находимъ въ пророчествѣ Іакова двѣнадцати колѣнамъ Израилевымъ: на однихъ лежитъ обильное благословеніе, тогда какъ другіе заранѣе осуждены за порочность (Быт. 49:1-28). Въ свою очередь Ап. Павелъ говоритъ, что изъ всѣхъ израильтянъ, бывшихъ подъ облакомъ съ Моисеемъ, перешедшихъ черезъ море и питавшихся одной духовной пищей, одна лишь часть спаслась, а другіе погибли въ пустынѣ (Кор. X, 1-5). Господь урѣзалъ народъ Свой и соблюлъ Себѣ «семь тысячъ», не преклонившихъ колѣна передъ Вааломъ (Рим. XI, 4): но та «третья часть», которую Богъ ввелъ въ огонь и переплавилъ и испыталъ, какъ испытываютъ золото, — подлинный «Израиль», сильный въ Богѣ, какъ гласитъ его имя, ставшее символомъ вѣрующей души, — вѣтвь избранная и любовно взлелѣянная, увѣнчанная Богородицей...

Рожденіемъ Богочеловѣка знаменуется кульминаціонная точка въ восхожденіи Израиля, но призваніе его не исчерпано. Благодаря божественному родству народъ въ нѣкоторой степени «евхаристическій», онъ долженъ былъ выполнить свою соискупительную миссію. Св. Павелъ настаиваетъ на чрезвычайно таинственномъ характерѣ этой миссіи. Одни, избранные Богомъ, повѣрили въ Спасителя: апостолы, ученики, первомученики, основа нарождавшейся Церкви, они

на плечахъ своихъ вынесли ее въ міръ. Другимъ Богъ далъ «духа усыпленія», до времени, пока не войдетъ въ Церковь полное число язычниковъ (Рим. XI, 25)... Ставъ врагами Евангелія ради спасенія язычниковъ, которыхъ надлежало привести къ свѣту истинной вѣры, евреи отлучены отъ Христа, какъ вел. Апостоль желалъ быть отлученъ за нихъ!.. (Рим. IX, 3). Въ качествѣ народа-священнослужителя, они таинственно приобщены къ искупительной жертвѣ верховнаго Первосвященника, Иисуса Христа, вся исторія еврейскаго изгнанія является приобщеніемъ къ страстному пути Его.

Глаза ихъ помрачились, чтобы не видѣть: сверхъестественное зрѣніе, «видѣніе сердца» было отнято у нихъ, такъ что думая служить единому Богу, Богу-Духу, такъ глубоко внѣдренному въ еврейской душѣ, они не сумѣли узнать Его въ человѣческой личности Иисуса Назарянина (для язычниковъ это было много проще!). Ап. Павелъ свидѣтельствуется, что притомъ они имѣли рвеніе по Богу, «но не по разсужденію», то-есть не по благодатному разсужденію, — а Ап. Петръ говоритъ, что они и вожди ихъ поступили такъ по невѣдѣнію (Д. 3, 17). Но развѣ Израиль былъ хуже язычниковъ, развѣ религіозное чутье самаго религіознаго изъ народовъ было менѣе открыто истинѣ? Нѣтъ, конечно, но — нужно было Израилю отвергнуть христіанство, для того, чтобы приняли его сначала другіе народы. Принялъ ли бы Римъ отъ признавшихъ Христа евреевъ новую религію? Между маленькимъ, упорно отстаивавшимъ свою независимость іудейскимъ народомъ и гордымъ Римомъ, завоевавшимъ міръ, существовала давнишняя вражда. Въ религіозномъ отношеніи вражда та была еще острѣе: евреи презирали римскихъ боговъ, въ ихъ упорномъ единобожіи язычникамъ чуждалась скрытая сила и духовное превосходство, вызывавшее въ нихъ ревнивую ненависть. Такимъ образомъ и политическія и религіозныя условія не способствовали пріятію римлянами чего бы то ни было отъ евреевъ. Но отвергнутое евреями христіанство Римъ принялъ, а черезъ него и другіе народы.

Какъ бы то ни было: «Ихъ паденіе — спасеніе язычникамъ». Это неизъяснимая тайна, въ глубинахъ которой мы предчувствуемъ невыразимую благодать Отцовскаго сердца, желавшаго оказать справедливость всѣмъ народамъ и отстранившаго на время любимца Своего, чтобы подъ конецъ всѣхъ объединить одной милосердной любовью...

.....

Наступила ночь изгнанія. Брошенные въ міръ и разсыанные по свѣту, какъ горсть сѣмянъ, вотъ уже 19 в. какъ Израиль несетъ тяжелый крестъ свой. Сбылось пророче-

ство: «И разсѣтъ тебя Господь по всѣмъ народамъ, отъ края земли до края земли... Но и между этими народами не успокоишься и не будетъ мѣста покоя для ноги твоей, и дастъ Господь тебѣ тамъ трепещущее сердце, и истаеваніе очей, и томленіе души. И будетъ жизнь твоя висѣть передъ тобой, и будешь бояться ночью и днемъ, и не будешь увѣренъ въ жизни твоей... И будешь притчей и посмѣшищемъ у всѣхъ народовъ» (Вт. 67-66, 37).

Недостойные христіане на протяженіи всей исторіи распинаютъ Христа и Его Мать въ лицѣ родного Имъ по плоти еврейскаго народа, говоритъ писатель-католикъ, Л. Блуа. Евреевъ ненавидятъ, осыпаютъ клеветой, гонятъ, унижаютъ, мучатъ... Они козелъ отпущенія за всѣ преступленія человечества. «Антисемиты не знаютъ евреевъ!», восклицаетъ Пэги. Въ оправданіе часто ссылаются на «наказаніе свыше» и на «гнѣвъ Божій», заслуженный народомъ-богоубійцей. Но развѣ Богъ, втеченіе столькихъ вѣковъ карающій народъ за грѣхъ его предковъ — христіанскій Богъ милосердія? И развѣ не обѣщано, что сыновья не будутъ расплачиваться за ошибки отцовъ (Іез. 18, 20)? Можно ли вообще говорить о «богоубійствѣ» тамъ, гдѣ нѣтъ вѣры въ божественную природу убиваемаго. По Ап. Павлу, если бы они знали Его, то никогда бы не распяли Его!

Вѣдь даже близкіе ученики этой вѣры не имѣли и послѣ Воскресенія еще сомнѣвались и требовали освязаемыхъ доказательствъ. Чтобы повѣрить въ Христа, какъ въ Бога, нужна особая благодать. Объ этомъ свидѣлствуютъ евангельскіе тексты: «Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ» (Іо. 6, 44). «Не вы Меня избрали, а Я васъ избралъ» (Іо. 15, 16). «Никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ» (І. Кор. 12, 3).

Натуральному разсужденію не дано прозрѣнія въ сверхъестественное. Пропастъ раздѣляетъ человѣческое знаніе, человѣческую мудрость отъ мудрости божественной. «Душевный человѣкъ не принимаетъ того, что отъ духа Божія... потому что о семъ надобно судить духовно» (І. Кор. 2, 14). И какъ «мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ» (І. Кор. 3, 19), такъ мудрость сверхъестественная натуральному сознанію представляется безуміемъ. И сейчасъ, какъ и тогда, человѣкъ, еще не осѣненный благодатью, Христа принять не можетъ.

Справедливо ли наконецъ обвинять весь народъ за преступленіе слѣпыхъ его вождей. Народъ любилъ Христа и всюду слѣдовалъ за Нимъ. Только чернь, одна и та же во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, возбужденная и подкупленная первосвященниками и фарисеями, съ крикомъ требова-

ла Его смерти. Нужно также имѣть ввиду, что когда въ Евангеліи говорится о «Іудеяхъ, искавшихъ погубить Христа» и т. п., то подразумѣваются первосвященники и фарисеи, представители еврейской аристократіи, именовавшіе себя «іудеями» въ отличіе отъ простонародья, «израильтянь». Нѣтъ, народъ израильскій не виновенъ въ грѣхѣ своихъ вождей, — однако, хотъ и не виновенъ, но отвѣтственъ за него и несетъ его послѣдствія (точно такъ же, какъ народъ причастенъ благодати нѣкоторыхъ: въ силу глубокой связанности, «міровой поруки», — въ планѣ сверхъестественномъ выражаемой «коммуніо санкторумъ»).

Впрочемъ, если весь Израиль и неповиненъ въ смерти Христа, все же лежитъ на немъ и вина: Израиль не выполнилъ цѣликомъ своего призванія, не сталъ святымъ народомъ. Вѣрующіе евреи глубоко сознаютъ эту свою вину передъ Богомъ и каются въ ней, особенно въ Судный день. «О народъ разсѣянномъ — О стѣнахъ разрушенныхъ — О быломъ величьи — О великихъ покойникахъ — О невѣрныхъ священникахъ — о одиночествѣ сидя, мы плачемъ...» (Изъ молитвы у Стѣны Плача).

По преданію, святая Тора вначалѣ была предложена всѣмъ народамъ, но только Израиль согласился поднять ея ярмо. Но коллективная душа народа не выдержала всей тяжести божественнаго закона: она падала, грѣшила, измѣняла Богу своему. Потомъ снова поднималась, снова боролась, совершала героическіе взлеты... и снова падала. Никакому народу, будь то избранный народъ, не дано угнаться за своими святыми, гигантами духа, — прихрамывая и отставая, онъ лишь на разстояніи можетъ слѣдовать за ними.

Но не удержавшись на той высотѣ, куда призывалъ ихъ Господь, народъ израильскій, находясь въ условіяхъ постоянной самозащиты отъ языческаго окруженія, все глубже погружался въ опасный религіозный сепаратизмъ. Съуживалась и искажалась и сама мессіанская идея. Спаситель, котораго Израиль долженъ былъ дать міру, въ умахъ большинства превращался въ національнаго героя, царя-освободителя. Всемирная роль Израиля понижалась до уровня политически-національной мечты. Религіозная жизнь все сильнѣе экстероризовалась, живая вѣра угасала, уступая мѣсто формалистическому благочестію, и въ эпоху появленія Христа духовные вожди еврейства, книжники и фарисеи, въ большинствѣ своемъ уже находились въ томъ печальномъ состояніи «окаменѣлости сердечной», въ которой упрекалъ ихъ Учитель. По древней традиціи Синагоги, Мессія долженъ былъ быть божественнаго происхожденія, Сыномъ Божіимъ и «образомъ Бога невидимаго» (Кол. 1, 15). Но развращен-

ные фарисеи подлинное еврейское учение подмѣнили, уча «баснямъ и постановленіямъ человѣческимъ» (Тит. 1, 14).

Вѣками жили евреи ожиданіемъ обѣтованнаго Мессіи, а когда Онъ появился среди нихъ во всей величавой простотѣ воплощеннаго Слова, они не признали Его въ убогихъ ризахъ. «Явился къ Своимъ, но они не приняли Его!» (Іо. 1). Фарисеи и книжники, формалисты и лицемеры, приверженцы буквы и люди теоріи, на практикѣ далекіе отъ истины, которой другихъ учили, возстали на Христа и Его чистое учение, бичевавшее ихъ гордость, возбуждавшее ихъ зависть. Грѣхи ихъ возмутились противъ Него, а мертвая буква закона поспѣшила на помощь имъ. («Предали Его изъ зависти») (Мат. 27, 18).

Вина Израиля въ томъ, что не осуществивъ полностью своего сверхъестественнаго назначенія, онъ подготовилъ почву для появленія Кайафы, Анны и другихъ недостойныхъ членовъ Синедріона, осудившаго Христа.

Пониманіе страданія, какъ наказаніе или месть Божію, свойственно скорѣе ветхозавѣтному міросозерцанію: «Когда я былъ младенцемъ, то по младенчески говорилъ и рассуждалъ» (Кор. XIII, 2). Расширяя умъ и сердце, христіанство учитъ насъ иному пониманію. Антагонизмъ между различными атрибутами Божества, между милосердіемъ и справедливостью, существуетъ лишь на нисшемъ, природномъ планѣ бытія: въ Богѣ они сливаются въ одно цѣлое — любовь. «Богъ есть Любовь!» (Іо. 15, 8).

Уже въ XIII вѣкѣ еврейская мистика учитъ о происхожденіи страданія отъ любви. Различаются страданія «предупредительнаго» и очистительнаго характера, и другія «скорби дѣторожденія», имѣющія цѣлью раскрыть и осуществить въ жизни потенциально заложенные въ душѣ человѣка начала добра. Искупительное или очистительное страданіе человѣка или цѣлаго народа — удѣлъ дѣтей Божіихъ, которыхъ Онъ, любя, желаетъ пріобщить святости Своей: «Ибо Господь, кого любить, того и наказываетъ... чтобы намъ имѣть участіе въ святости Его» (Евр. XII, 6). Поэтому страдальческое уничиженіе еврейскаго народа является необманнымъ признакомъ особаго избранничества и любви къ нимъ Господа, невѣдомо для нихъ пріобщающаго ихъ къ Кресту Своему.

«Крестъ, который христіане носятъ снаружи на груди, въ еврейской душѣ вѣдренъ глубоко внутри», говоритъ Леонъ Блуа. Это очень хорошо сказано. Правда, въ христіанскомъ пониманіи страданіе позитивно лишь тогда, когда мы добровольно несемъ его вслѣдъ за распятымъ Спасите-

лемъ (что и происходитъ въ еврейскомъ обращеніи ко Христу). Но какъ бы ни были въ этомъ отношеніи пассивны страданія избраннаго народа, они не безплодны, они дадутъ плодъ свой въ день Господень, — кто знаетъ, можетъ быть, завтра, — когда Израиль вступитъ въ третью и послѣднюю фазу своего призванія.

«Онъ обратится въ сердце свое, въ землю своего изгнанія», говоритъ Барухъ (15, 5), и всѣ пророки единодушно возвѣщаютъ конечное обращеніе еврейскаго народа. Вѣра и любовь къ Христу и основанной Имъ Церкви оживитъ и выявитъ благодатныя духовныя силы еврейскаго народа, такъ давно уже скованныя летаргическимъ сномъ. Вступленіе евреевъ въ Церковь будетъ ихъ возвращеніемъ къ всемірной, католической сущности ихъ первоначальнаго призванія, возвратомъ къ духовнымъ истокамъ израильскимъ. Это воистину единственный путь для нихъ къ достиженію той святости, къ которой по-прежнему неустанно призываетъ ихъ Богъ. Для христіанскаго же міра вступленіе въ Церковь еврейскаго народа будетъ великимъ обновленіемъ и какъ бы духовнымъ воскресеніемъ (Рим. XI, 22). Потoki пламенной любви изъ обращеннаго сердца Израилева зажгутъ и согрѣютъ дремлющій или равнодушный христіанскій міръ...

Еврей-христіане внесутъ давно утерянный жаръ и свѣжесть вѣры, они вернутъ Церковь къ евангелической простотѣ первохристіанскихъ временъ. «И будетъ остатокъ Іакова среди многочисленныхъ народовъ, какъ роса отъ Господа, какъ ливень освѣжающій»... (Мих. 5, 6). «Израиль расцвѣтетъ... и наполнитъ плодами вселенную» (Ис. 27, 6). Любовь къ евангельскому Христу, обращенность къ нищему и уничиженному лику Его, къ царству «не отъ міра сего», — вотъ что, кажется намъ, еврей-католики должны особенно выявить своею жизнью. Христосъ, но распятый, Царь, но не въ земной красотѣ, а въ убогихъ ризахъ добровольной, царственной бѣдности...

Суровая нищета палестинской земли — зной пустыни, алчущей Бога — молчаніе бездонной ночи — и наконецъ — ликъ Человѣка въ терновомъ вѣнцѣ и неповторимо прекрасный, зовущій, пскоряющій Голосъ: преображающее душу Слово... Вотъ мистическій путь еврея, его судьба и его воскресеніе. Страдальческій, подвижническій путь. Міръ не любитъ страданія и бѣдности. Перегруженное заданиями времени, христіанство отодвинуло евангельскій образъ Христа въ рамки ушедшаго отъ жизни монашества. Не еврею ли, вѣчному страннику, блудному сыну, возвратившись наконецъ въ отчій домъ, выполнить волю любимаго Учителя, яв-

ляя образъ Его въ смиренномъ и бѣдномъ аспектѣ, возвѣщающа заповѣди блаженства и претворяюща ученіе въ жизнь?..

.....

Занялась заря. Новый этапъ въ жизни еврейскаго народа уже наступилъ. Правда, еврейскія обращенія случались во всѣ времена. Въ средніе вѣка, подъ впечатлѣніемъ проповѣдей св. Винченція Ферреро, цѣлыя толпы загорались любовью къ Спасителю. Существуетъ автобіографическій очеркъ XII вѣка, въ которомъ Іуда изъ Кельна рассказываетъ о своихъ долгихъ сомнѣніяхъ въ іудаизмѣ, послѣ которыхъ онъ пришелъ къ христіанской вѣрѣ и сталъ монахомъ. Въ томъ же вѣкѣ Самуиль Марроканскій, Николай Сирскій и Скисть Сьеннскій, обратившись, стали извѣстными апологетами христіанства. Въ XV вѣкѣ Саломонъ, сынъ Леви, обращенный философіей Аквината, вскорѣ выдвигается и извѣстенъ, какъ Епископъ Бургосскій. Примѣчательно, что многіе еврейскіе ученые, послѣ своего обращенія, доказываютъ истинность католической вѣры на основаніи каббалистическихъ текстовъ. Такъ испанецъ, Поль де Хередіа, въ XV вѣка, — Іуда Абарбанель, сынъ раввина, ожесточеннаго врага христіанства, болѣе извѣстный подъ именемъ Леона-Еврея, авторъ философско-каббалистическихъ «Диалоговъ Любви», въ XVI вѣкѣ, — въ томъ же вѣкѣ Поль Эльхананъ, авторъ «Мистеріумъ Новумъ», — и Луи Каррэ, написавшій въ формѣ древне-еврейскаго посланія къ евреямъ «Видѣнія Бога». Наконецъ въ XVII вѣкѣ ученый раввинъ и каббалистъ, Саломонъ Мейиръ, самъ убѣдившійся въ истинности христіанства благодаря Каббалѣ, и принявшій послѣ крещенія имя Проспера Руджеро, своимъ толкованіемъ перваго стиха Книги Бытія на основаніи принциповъ Каббалы, изъ котораго онъ выводилъ троичность Бога и воплощеніе божественнаго Слова, — обратилъ Давида Тинторэ, Ротшильда того времени. Были и другіе, но все же это единичные случаи. Но съ прошлаго столѣтія случаи эти замѣтно учащаются и можно сказать, что съ этого времени начинается новое движеніе среди еврейства, вступленіе на путь, предначертанный библейскими пророками. — Обратившись, страсбургскіе евреи, братья Теодоръ и Альфонсъ-Марія Ратисбонны (послѣдняго обратило чудесное явленіе Пресв. Дѣвы) основываютъ орденъ Богородицы Сіонской, со спеціальнымъ назначеніемъ служить дѣлу еврейства (чѣмъ одновременно знаменуется и начало официальной Акціи католической Церкви въ отношеніи евреевъ). Вскорѣ ліонскіе близнецы, аббаты Іосифъ и Августинъ Леманны, собираютъ подписи епископовъ для посланія Церкви къ Израилю. Завершить это благое начинаніе предстоитъ, надо надѣяться,

недалекому будущему. Въ 1919 году голландская еврейка, коммунистка, Франциска ванъ Леръ, обратившись, принимаетъ католичество и разъѣзжаетъ по Европѣ, устраивая молитвенныя собранія за евреевъ, библейскіе кружки, и, наконецъ, организуя союзъ «Друзей Израиля», въ которомъ членами состоятъ многочисленные епископы и священники. (Союзъ просуществовалъ недолго). Наконецъ лѣтъ семь тому назадъ при Сакре-Кёрѣ на Монмартрѣ образовалось братство «Израильской Репараціи»: дважды въ годъ, осенью въ праздникъ Христа-Царя и въ Страстную Пятницу, въ катакомбной часовенкѣ собираются обращенные евреи для совместнаго причастія и молитвы. — Растетъ также количество индивидуальныхъ обращеній, начиная бр. Ратисбоннами и Леманнами, бл. Либерманомъ (который, вѣроятно, будетъ первымъ канонизированнымъ святымъ діаспоры), раввиномъ-каббалистомъ Драхомъ, кармелитомъ Германомъ Коэномъ, прежде знаменитымъ піанистомъ, и др. — и кончая въ наши дни писателями Ренэ Швобомъ и Менассъ (египетскимъ евреемъ, недавно постригшимся въ доминиканскій орденъ). Всѣхъ не перечислить! Въ XIX вѣкѣ насчитывалось около 60.000 обращеній, преимущественно во Франціи, Австріи, Венгріи и Америкѣ.

Всѣ признаки говорятъ о какомъ-то поворотѣ въ умахъ и сердцахъ еврейскихъ, утомленныхъ интеллектуальными аргументаціями и спорами и не находящихъ уже въ іудаизмѣ удовлетворенія глубоко заложенной въ душѣ еврея тревогѣ о Богѣ. Со времени всемірной войны броженіе замѣтно возросло. Въ журналѣ Сіонскихъ Миссіонеровъ приводятся знаменательные факты. Въ Лондонѣ устраиваются собесѣдованія ученыхъ раввиновъ съ Отцами-Іезуитами (одинъ изъ нихъ знатокъ іудаизма, п. Дэй удостоивается званія почетнаго раввина отъ еврейской общины). Въ лондонскомъ гетто происходятъ собранія евреевъ съ католическими священниками и дискутируются вопросы церковнаго ученія. Раввинъ Вайсъ вводитъ Евангеліе обязательнымъ предметомъ школьнаго преподаванія (правда, не надолго, ввиду протестовъ). Въ Іерусалимѣ инсценируется повтореніе Синедріона, судившаго Христа, съ цѣлью «реабилитаціи» еврейства: послѣ многочасовой защитительной рѣчи судьи выносятъ Иисусу Христу оправдательный приговоръ. Впервые на древне-еврейскомъ языкѣ появляются книги о личности и ученіи Іисуса Христа (лучшая изъ нихъ, книга Клаузнера, уже переведена на французскій языкъ). Его оцѣниваютъ, какъ великаго пророка, которымъ евреи должны гордиться. — Все это было немыслимо еще 20 лѣтъ назадъ. Событія въ Германіи еще ускорили ходъ вещей, создавая особую общность

между гонимымъ народомъ и гонимой Церковью. Параллельно и въ христіанскихъ кругахъ нарастаетъ новое сознаніе въ отношеніи евреевъ. Христіане начинаютъ осознавать свою вину и необходимость по-новому разрѣшить еврейскій вопросъ. Раздаются голоса въ пользу еврейско-христіанскаго сближенія, прежніе методы и подходы признаются недопустимыми и устарѣвшими, выдвигается тема братскаго единенія и любви. Осенью 1935 года вышла очень полезная книга Оскара де Ферензи: «Евреи и мы, христіане», съ большимъ безпристрастіемъ и въ духѣ подлинной христіанской любви защищающая еврейскій народъ отъ клеветническихъ обвиненій и разоблачающая лживость антисемитизма. Авторъ получаетъ безчисленные письма съ выраженіемъ симпатіи и благодарности, какъ отъ евреевъ, такъ и отъ христіанъ и духовенства. — Въ послѣднее время въ частномъ кружкѣ дружески собираются евреи и католики, съ заданіемъ ближе познакомиться другъ съ другомъ, освободиться отъ вѣковыхъ предразсудковъ и многое по-новому понять, а главное — полюбить. На одномъ изъ первыхъ собраній французженка М. Шаль, рассказала о своей духовной эволюціи отъ традиціоннаго антисемитизма — черезъ Св. Писаніе — къ искренней любви. Знатокъ Библии, М. Шаль, издала книгу о Второмъ Пришествіи, въ которой удѣлила много мѣста значительной роли Израиля въ послѣнія времена. Ожиданіе явленія Мессіи — вторичнаго для христіанъ, впервые для евреевъ, должно объединить ихъ духовно.

.....

Комментируя библейскую исторію Товія, абб. Леманнъ говорилъ, что, какъ старый Товій былъ исцѣленъ отъ слѣпоты своимъ сыномъ, такъ и еврейскій народъ будетъ приведенъ къ вѣрѣ самими евреями. И, дѣйствительно, кто какъ не евреи, знающіе и любящіе свой народъ, обладаютъ ключомъ къ уму и сердцу Израиля. Тѣмъ, кто думаетъ и говорить, что евреевъ «обращать» нельзя и ненужно, такъ какъ еврей долженъ «самъ» обрѣсти свою вѣру, можно лишь посоветовать внимательнѣе и углубленнѣе почитать тексты св. Писанія, въ особенности Посланіе къ Римлянамъ Ап. Павла. Нельзя насиловать душу, это само собой разумѣется (кстати, еврей этому и не поддается!), — но не только можно, но и должно активно помогать всѣмъ ищущимъ правды, а тѣмъ болѣе евреямъ: «Благовѣствованіе Христово есть сила Божія ко спасенію всякому, во-первыхъ Іудею, потомъ и Эллину» (Рим. 1, 16)!

Пусть прислушаются къ голосу живой жизни: каждый день приноситъ новое. Соотвѣтственно новымъ нуждамъ, на-

растаютъ новыя формы, открываются новыя возможности, — вспыхивая отъ души къ душѣ, загораются апостолическія искры...

Знаменія множатся. «Отъ дерева смоквы берите подобіе»... Вѣтви фигового дерева, до сихъ поръ безплоднаго, низко склоняются... Почва разрыхлена, надо лишь расчистить, приготовить путь благодати, — дѣло любви завершитъ самъ Господь.

Елизавета Беленсонъ.

Тезисы по Священному Писанию Ветхаго Завета

для I конгресса православных богословов
въ Афинахъ

въ ноябрѣ 1936 года.

1. На сложныя и отвѣтственныя проблемы, поставленныя западной библейской наукой въ области ветхозавѣтной исторіи и экзегетики, исторіи израильскаго народа и ветхозавѣтнаго богословія, православные библеисты еще не дали своего отвѣта. Современные православные ветхозавѣтники почти не могутъ пользоваться опытомъ своихъ предшественниковъ. Слабое развитіе библейской дисциплины въ Православной Церкви, объясняющееся между прочимъ и отсутствіемъ интереса къ Ветхому Завету, печально отражается и на состояніи православной апологетики.

2. Нельзя утверждать, что традиціонная консервативная школа православныхъ ветхозавѣтниковъ можетъ почитаться исчерпывающе выражающей ученіе Церкви и сокрушившей всѣ построенія критической школы. Ея отвѣты на поставленныя западной критической школой проблемы исторіи имѣютъ источникомъ патристическую письменность, пользовавшуюся часто въ этихъ вопросахъ непосредственно или изъ вторыхъ рукъ преданіями іудейской синагоги. Эти отвѣты возводятся нѣкоторыми на степень общеобязательнаго Церковнаго Преданія. Такой взглядъ ошибоченъ. Церковь не дала каноническаго отвѣта на проблемы ветхозавѣтной исторіи. Здѣсь нельзя говорить о consensus patrum. Сохранились мнѣнія отдѣльныхъ отцовъ, иногда противорѣчивыя (например, о происхожденіи Псалтыри, учительныхъ книгъ, о богодухновенномъ характерѣ перевода LXX). Мнѣнія отцовъ являются цѣннымъ матеріаломъ для библеиста, однако не связываютъ его, если обнаружится противорѣчіе между ними и результатами освѣщеннаго свѣтомъ вѣры въ Христа-Богочеловѣка свободного научнаго изслѣдованія методомъ Higher Criticism безъ тѣхъ крайностей, въ которыя впали нѣкоторые представители критической школы.

3. Святыхъ отцовъ въ большинствѣ случаевъ не интересовали историческія проблемы, не интересовалъ Ветхій заветъ самъ по себѣ, но «прежде сѣнь законная благодати прішедшей». Патристическое отношеніе къ Ветхому Завету опредѣляется апологетическими задачами, возникшими въ эпоху ранняго христіанства и сотериологическою цѣнностью ветхозавѣтнаго богословія, догматическаго и нравственнаго. Для свя-

тыхъ отцовъ, независимо отъ ихъ принадлежности къ разнымъ экзегетическимъ школамъ, Священное Писаніе — средство для нашего спасенія. Отцы, «образовъ сбытіе зряще», обращали особое вниманіе на месіанское содержаніе и устремленіе Ветхаго Завѣта, которыми оправдывается типологическое толкованіе безъ его крайностей. Эти стороны патристическаго толкованія имѣютъ огромную цѣнность для православнаго ветхозавѣтника, который, однако, долженъ учитывать и различіе толкованія отцовъ, не возводя автоматически ни одного изъ нихъ на степень Преданія Церкви. Православные библеисты съ полнымъ правомъ обращаютъ вниманіе и на церковно богослужебное (литургическое, иконографическое) истолкованіе Ветхаго Завѣта, выясняя общецерковное экзегетическое преданіе, отдѣляя позднѣйшіе и случайные элементы, часто навѣянные инославными вліяніями. Церковное истолкованіе ветхозавѣтныхъ книгъ въ свѣтѣ новозавѣтнаго совершеннаго откровенія обязательно для православнаго ветхозавѣтника, ибо Библія дана намъ въ Церкви и черезъ Церковь. И къ этому церковному толкованію долженъ восходить православный экзегетъ отъ буквальнаго, которое устанавливается методами научной экзегетики.

4. Механически-буквальное пониманіе богодухновенности священныхъ книгъ — достояніе іудейскаго и консервативнаго протестантскаго богословія, не можетъ быть защищено православными богословами, какъ уклоняющееся отъ своего рода «монофизитство», а должно быть исправлено въ свѣтѣ Халкидонскаго догмата о богочеловѣствѣ. Участи въ написаніи Библии человѣческаго элемента съ его ограниченностью объясняетъ особенности ветхозавѣтныхъ книгъ, какъ историческихъ источниковъ, ихъ ошибки, анахронизмы, которые могутъ быть исправлены виѣбблейскими данными, обогатившими особенно въ послѣднія десятилѣтія исторію Древняго Востока. Ложный апологетическій взглядъ на Библію, какъ на энциклопедію историческихъ и естественныхъ наукъ долженъ быть оставленъ. Ветхозавѣтные богодухновенные писатели — прежде всего богословы и законоучители. Съ этой точки зрѣнія надлежитъ разсматривать ученіе о твореніи міра, о всемірномъ потопѣ, и т. д. Цѣнность Библии въ ея богословіи.

5. Православный богословъ обязанъ вскрывать несостоятельность современныхъ «маркионистическихъ» взглядовъ на Ветхій Завѣтъ, которые, къ сожалѣнію, проникаютъ и въ Православную Церковь, встрѣчая сочувствіе со стороны нѣкоторыхъ богослововъ. Эти взгляды не различаютъ Ветхаго Завѣта отъ іуданзма. Церковное Преданіе, consensus patrum и богослужебное употребленіе Ветхаго Завѣта устанавливаютъ тѣсную связь обонхъ Завѣтовъ, какъ составляющихъ «единое тѣло истины» (Преп. Ефремъ Сиринъ), разсматриваютъ Ветхій Завѣтъ, какъ подготовительную ступень къ полнотѣ новозавѣтнаго откровенія, подчеркиваютъ месіанское устремленіе Ветхаго Завѣта. Нѣкоторыя проблемы, волнующія въ настоящее время христіанскій міръ (напримѣръ, социальныя), съ необыкновенной остротой поставлены и разрѣшены въ ветхозавѣтныхъ книгахъ. Какъ въ дохристіанскую эпоху, какъ въ апостольскій и патристическій вѣкъ, такъ и въ наше время Священное Писаніе Ветхаго Завѣта является источникомъ спасенія и «полезно для наученія, для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности, да будете совершенъ Божій человекъ» (2 Тим. 3, 16-17).

6. Отмѣченное выше слабое развитіе православной ветхозавѣтной науки, почти полное отсутствіе нѣкоторыхъ ея дисциплинъ, отсутствіе православныхъ ученыхъ въ археологическихъ экспедиціяхъ на Ближнемъ Востокѣ, которыми можетъ гордиться западная библейская наука, заставляетъ обратить вниманіе на принятіе мѣръ для устраненія этихъ печальныхъ явленій. Чрезвычайно желательно «соборованіе» православныхъ библеистовъ, устройство специальныхъ библейскихъ съѣздовъ, и семи-

наровъ и основаніе въ Іерусалимѣ Православнаго Библейскаго и Археологическаго Института, устроеннаго по типу ученыхъ учреждений иностранныхъ исповѣданій (The Orthodox Biblical Archaeological and Liturgical Institute in Jerusalem). Въ этомъ Институтѣ могутъ быть посылаемы ежегодно окончившіе курсъ православныхъ богословскихъ факультетовъ для спеціализаціи въ библейскихъ дисциплинахъ. Очень желательно, чтобы съѣздъ православныхъ богослововъ избралъ комиссію для разработки этого чрезвычайно важнаго для православной библейской науки вопроса.

Б. Сове.

Выборгъ, 4 августа 1936 г.

« Просите мира Іерусалиму »

(ПУТЕВЫЯ ЗАМѢТКИ)

На иконостасѣ церкви св. Царицы Александры въ русской духовной Миссіи въ Іерусалимѣ начертаны слова 122-го псалма: «Просите мира Іерусалиму». Нигдѣ вся сила этого прошенія не можетъ быть такъ очевидна, какъ въ самомъ Святомъ Градѣ.

Весь міръ сейчасъ тяжело страдаетъ, словно распятъ онъ на крестѣ безблагодатномъ. Глубокая скорбь, чувство безграничнаго страха передъ неизвѣстнымъ будущимъ овладѣли людьми. Желая бѣжать отъ всего этого, человѣкъ напрягаетъ всѣ свои силы и способности для гигантскихъ сооруженій и самыхъ фантастическихъ изобрѣтеній, думая такимъ путемъ укрѣпить свое шаткое положеніе. Одно за другимъ поразительныя открытія, какъ бы отдергиваютъ завѣсу скрытаго и кажется будто вотъ вотъ сама вѣчность вознаградитъ усилія «царя природы». Но нѣтъ покоя въ его душѣ, тревога и тоска овладѣваютъ имъ, непрерывно возрастающія.

Съ другой стороны, все глубже ощущается нѣкая богооставленность міра, уходятъ изъ него послѣднія святыни и послѣдніе свѣтильники, о чемъ особенно сильно твердятъ голоса, доходящіе изъ совѣтской Россіи, гдѣ борьба между Добромъ и Зломъ достигла своего апогея. Творится невидимый Китежъ, до времени сокрытый отъ глазъ, устремившихся въ соблазнительныя дали чисто матеріальнаго прогресса.

Съ такими мыслями покидаешь нынѣшнюю Европу. Но всѣ эти настроенія куда-то разомъ исчезаютъ, когда входишь въ Іерусалимскій храмъ Воскресенія Христова. Особо благодатное состояніе овладѣваетъ самой немощной душой. Навсегда останутся незабываемыми минуты ежевоскресной ночной службы, когда Литургія совершается на самомъ кам-

нѣ Гроба Господня, когда во время большого входа (послѣ «Иже херувимы») все духовенство съ Святыми Дарами и всѣ молящіеся, съ русскимъ хоромъ во главѣ, обходятъ кругомъ кувуклій Живоноснаго Гроба. Какъ причастенъ поютъ ирмосы пасхальнаго канона, стихиры Пасхи, что придаетъ службѣ пасхальный характеръ.

*
**

Однако, достаточно бываетъ выйти за порогъ Храма, чтобы сразу очутиться среди шума восточнаго базара, словно въ громадномъ муравейникѣ, въ узенькихъ улочкахъ «суки», такъ хорошо символизирующихъ нашу встревоженную жизнь, превратившуюся въ большое торжище. Снуетъ много-рѣчивая, голосистая, пестрая по нарядамъ и по цвѣту лицъ толпа, торопливо пробѣгаютъ перегруженные до отказа ослики, важно ступаютъ, дмѣющіе всегда запыленный видъ верблюды, какъ будто они только что пришли изъ пустыни.

Расширяя кругъ наблюденій, замѣчаешь, что умѣренный еврейскій націонализмъ, съ фатальной неизбежностью, породилъ жуткій въ своей жестокости арабскій шовинизмъ. Борьба этихъ двухъ силъ только начинается. Если сіонисты-піонеры несли сюда, хотя и искаженную идею мессіанства еврейскаго народа, то нынѣшніе пришельцы въ Палестину, за небольшимъ исключеніемъ, могутъ быть названы не людьми, возвращающимися въ Обѣтованную землю, а колонистами, мечтающими объ эксплоатаціи земель, объ интенсивномъ сельскомъ хозяйствѣ, о фабричной промышленности. Куда ближе кажутся евреи, молящіеся у Стѣны Плача, цѣлующіе камни Соломонова Храма. У этой стѣны, можетъ быть, больше чѣмъ гдѣ-нибудь становится яснымъ до какой степени мы, «въ разсѣяніи сущіе» повторяемъ библейскую судьбу израильскаго племени. Въ одной сіонистской сельско-хозяйственной колоніи, куда я попалъ въ гости, меня забросали вопросами о Россіи, объ эмиграціи. Между прочимъ, я высказалъ только что приведенную мысль объ общности пути русскаго и еврейскаго народовъ. Аудиторія вполне одобрила эту параллель.

Именно въ Палестинѣ становится особенно очевидно, что стремленіе искусственно рѣшить еврейскій вопросъ, выдѣливъ его изъ общечеловѣческой темы, заранѣе обречено на неудачу. Правъ, конечно, Léon Bloy въ своемъ замѣчательномъ произведеніи «Le Salut par les Juifs», что судьба всего міра соединена съ вопросомъ о спасеніи черезъ евреевъ, вѣрнѣе было бы сказать — вмѣстѣ съ евреями.

Восточная тишина, въ которой вѣками пребывала Па-

лестина, нарушена войной и послѣ-военными событіями. Англичане своими техническими усовершенствованіями, безпощаднымъ уничтоженіемъ всего прежняго уклада, колоссальнымъ строительствомъ во всѣхъ городахъ, сооруженіемъ прекрасныхъ дорогъ быстро мѣняютъ внѣшній аспектъ страны, развиваютъ среди мѣстнаго населенія ажіотажъ, погоню за богатствомъ, комфортомъ. Въ какой ужасъ отъ всего этого пришелъ бы Константинъ Леонтьевъ.

Безцеремонно, нагло, ни съ чѣмъ не считаясь, врывается европейская цивилизація въ самое сердце Святой Земли. Но нигдѣ такъ не оскорбительна «модернизация» Святыхъ Мѣстъ, какъ у Генисаретскаго озера. Когда оно открывается на горномъ перевалѣ, то кажется будто громадный сапфиръ вставленъ въ оправу изъ розоваго мрамора. На фонѣ природной красоты образъ Христа выступаетъ особенно близкимъ.

И вотъ на берегу, въ виду развалинъ Капернаумскаго храма, гдѣ Спаситель проповѣдывалъ три года, устроено «Галилеа-Лидо», очень смахивающее на загородный кафешантанъ. Въ Тиверіадѣ возводятся набережныя, на которыхъ вечеромъ ближайшіе кафе разворачиваютъ свой бойкую торговлю, а хрипящіе радіо нарушаютъ покой уснувшихъ водъ, по которымъ нѣкогда скользила ладья Учителя и Его учениковъ. Конечно, это только начало, ибо во всѣхъ отношеніяхъ соблазнительно въ такомъ пунктѣ завести модный курортъ, со всѣми его атрибутами.

Іерусалимъ, которому больше, чѣмъ комунибудь другому мѣсту на землѣ нуженъ миръ, — очутился въ потокѣ ему несвойственныхъ, ненужныхъ страстей. Глядя на это, дѣлается очевиднымъ, что Западъ заливаетъ волнами своихъ настроеній тѣ точки нашей планеты, которыя долго были имъ недоступны. Въ водоворотъ безумнаго эгоизма хотятъ вовлечь самое свѣтлое и цѣнное, что есть у человѣчества.

Но пока не вернуть Святому Граду необходимаго ему мира не сыскать его и во всемъ остальномъ мірѣ, который долго будетъ еще биться въ тенетахъ темныхъ силъ. Здѣсь въ Іерусалимѣ завязывается узелъ сложныхъ отношеній, и отъ того, какъ и кѣмъ онъ будетъ развязанъ, можетъ быть, зависеть судьба всей вселенной.

*
**

Есть особая радость для русской души, когда ступаешь на территорію русской Духовной Миссіи, либо попадаешь въ многочисленные русскіе монастыри, разсѣянные вокругъ

Іерусалима, на земляхъ, купленныхъ не безъ труда у мусульманъ и у католиковъ во второй половинѣ прошлаго столѣтія геніальнымъ провидцемъ, архимандритомъ Антономъ. Ему удалось пріобрѣсти участки земли въ Хевронѣ у Маврійскаго дуба, гдѣ три Ангела явились Аврааму, на Елеонской горѣ, откуда вознесся Господь, Горное селеніе, гдѣ св. Елизавета дала свое цѣлованіе Богоматери и т. д.

Въ этихъ мѣстахъ покидаетъ ощущеніе эмигрантства, вы снова подъ сѣнью русскихъ обителѣй, на русской землѣ, среди русскихъ людей, сохранившихъ всю красоту и все разнообразіе нашей рѣчи. Пріѣхавшая наканунѣ войны группа русскихъ паломницъ, не имѣвшая затѣмъ возможности вернуться на родину, вмѣстѣ съ духовенствомъ и монахинями, являются теперь единственными вѣрными хранителями русскаго имущества въ Палестинѣ, защищая его отъ вождедѣній со всѣхъ сторонъ, до того часа, пока Россія вновь обрѣтетъ силу религіознаго духа и снова потекутъ сюда толпы русскихъ паломниковъ.

А въ нынѣшній моментъ иногда безконечно грустно бываетъ во время богослуженій въ обширныхъ русскихъ церквяхъ, гдѣ сиротливо стоитъ группа старушекъ-богомолокъ, — а иногда и никого нѣтъ, кромѣ іеромонаха и псаломщика. Встаетъ тревожный вопросъ о необходимости скорѣйшаго заселенія палестинскихъ русскихъ монастырей, ибо старое поколѣніе монаховъ и монахинь уходитъ и не видно, пока, ихъ смѣны.

*
**

Нѣтъ предѣловъ тѣмъ жертвамъ, которыя можно принести для того, чтобы побывать въ Святыхъ Мѣстахъ, всѣ онѣ будутъ сторицей вознаграждены несмѣтнымъ духовнымъ богатствомъ, которое тамъ получаешь. Все въ жизни послѣ этого, пріобрѣтаетъ иной вѣсъ, иную мѣру.

С. Ильницкій.

Новыя книги

АРХИМАНДРИТЪ КИПРИАНЪ. О. Антонинъ Капустинъ, архимандритъ и начальникъ Русской Духовной Миссіи въ Іерусалимѣ (1817 — 1894).

Бѣлградъ 1934, 209 стр.

Трудъ архимандрита Кипріана (Керна) вводитъ насъ въ одинъ изъ наиболѣе малонзслѣдованныхъ вопросовъ въ исторіи Русской Церкви, а именно къ отношеніямъ Русской Церкви къ единовѣрному Православному Востоку. На фонѣ біографіи архимандрита Антонина Капустина авторъ даетъ интересный очеркъ изъ исторіи Русской Духовной Миссіи въ Іерусалимѣ и отношеній Русской Церкви къ Іерусалимской Патріархіи. Здѣсь мы можемъ найти много для насъ поучительнаго, что можетъ пригодиться и въ будущемъ, когда Русская Церковь снова войдетъ въ тѣсныя сношенія съ Православнымъ Востокомъ. Авторъ самъ болѣе двухъ лѣтъ пробылъ въ Миссіи и на мѣстѣ, въ архивѣ Миссіи изучилъ весь матеріалъ и пережилъ настоящее положеніе Миссіи, которое, конечно, коренится въ эпохѣ, изложенной въ предлагаемом трудѣ.

Изслѣдованіе, собственно говоря, распадается на двѣ части по своему содержанію: чисто-біографическую архимандрита Антонина и церковно-историческую, рисующую исторію, мы можемъ сказать, странныхъ отношеній, которыя существовали въ послѣднюю эпоху синодальнаго строя въ вопросѣ пониманія нашихъ обязанностей и задачъ на Православномъ Востока. Имя архим. Антонина было извѣстно только узкому кругу лицъ, лицъ такъ или иначе лично съ нимъ соприкасавшихся. Большею частью это были тѣ наши ученые, которые работали въ области византиновѣдѣнія и церковно-историческаго изученія Православнаго Востока. Среди нихъ можно назвать: акад. Кондакова, проф. Васильевского, А. Дмитриевского, С. Понамарева, Олесницкаго и Помяловскаго, — всѣ они находили у ученаго архимандрита помощь и радушный пріютъ. Зато представители церковной власти не благоволили къ нему. «Синодальные персоны» умѣли держать въ тѣни много талантливыхъ силъ Русской Церкви, о которыхъ только теперь мы узнаемъ. Чего не могла зачеркнуть цензура Синода, то отодвигалось въ тѣнь забвенія. Архим. Антонинъ въ силу своихъ взглядовъ, которые не могли примириться съ синодальной рутиной, относится тоже къ числу этихъ изгоевъ исторіи Русской Церкви. «О. Антонинъ въ силу своего служебнаго положенія и близкаго знакомства съ нерусскими аспектами Православія ощутилъ и продумалъ то, — замѣчаетъ нашъ изслѣдователь, — что было недоступно сознанію и интересамъ церковныхъ дѣятелей его вѣка. Онъ прозрѣвалъ и тонкимъ чутьемъ угадывалъ то, что никогда не смогли бы понять ни митрополитъ Филаретъ, ни Побѣдоносцевъ. Его волновали такіе вопросы церковной жизни, которыхъ просто не улавливалъ слухъ

его современниковъ. Проблемы вселенскаго единства, соборности, во-скрешенія каноническаго сознанія, свобода Церкви, Кесарево и Божіе и многое другое было имъ съ особой силой и глубоко сознано и пере-жито» (стр. 4-5). Воззрѣнія архим. Антонина шли въ разрѣзъ съ цер-ковной политикой Синода вообще и въ частности въ отношеніи къ Пра-вославному Востоку, и потому понятно, что все это не могло не от-ражаться на его біографіи и его многополезная дѣятельность не нашла заслуженнаго признанія.

Архим. Антонинъ, въ міру Андрей Ивановичъ Капустинъ, родился въ 1817 году въ перьмскомъ захолустѣ, въ семьѣ сельскаго священ-ника. Для его дальнѣйшей судьбы имѣло значеніе то, что его дядя архим. Іона (Капустинъ), позже епископъ Екатеринбургскій (1846-1849), который съ 1836 г. былъ ректоромъ Екатеринославской духовной семн-наріи и настоятелемъ Бизюкова Григорьевскаго монастыря, принялъ уча-стіе въ образованіи своего племянника. Пройдя духовное училище, Ан-дрей Капустинъ сначала поступилъ въ Перьмскую семинарію, а затѣмъ перешелъ въ Екатеринославскую. Затѣмъ слѣдовало поступленіе въ Кі-евскую духовную Академію, каковую онъ и окончилъ въ 1843 году и былъ оставленъ при ней въ качествѣ учителя нѣмецкаго языка. Черезъ два года онъ магистръ и перенменовывается въ бакалавра Академіи. Теперь ему поручаютъ преподаваніе греческаго языка, въ знаніи кото-раго онъ выдѣлялся еще на семинарской скамьѣ. Неудачная любовь ве-детъ его къ принятію монашества и въ 1845 г. митрополитъ Филаретъ Амфитеатровъ постригаетъ его съ именемъ Антонина. Монашество о. Ан-тонина сложилось своеобразно: онъ былъ монахомъ, но никогда не былъ въ монастырѣ. Сколько такихъ «ученыхъ монаховъ», не имѣвшихъ ни малѣйшаго представленія о монастырской жизни стояли на правительст-венныхъ высотахъ Русской Церкви, имѣя въ своихъ рукахъ почти все-цѣло управленіе ею. Такъ и жила Русская Церковь, управляемая мона-хами, почти никогда не бывшими въ монастырѣ, мало знавшихъ, изъ лич-наго религіознаго опыта, что такое аскетическая жизнь, и имѣвшихъ о ней представленіе только на основаніи схоластическихъ учебниковъ по аскетикѣ, и потому духъ жизни монашеской былъ имъ чуждъ и непо-нятенъ. Но о. Антонинъ представлялъ здѣсь исключеніе. «Кто зналъ о. Антонина», — писалъ о немъ проф. А. Дмитриевскій, узнавшій его уже во вторую половину его іерусалимской жизни, — «тотъ долженъ былъ сознаться, что по духу онъ былъ болѣе монахъ, чѣмъ монахи, живущіе въ келіяхъ» (стр. 48). Въ 1850 г. о. Антонинъ получаетъ назначеніе на должность настоятеля посольской церкви въ Аѳинахъ и съ этого време-ни вся его жизнь проходитъ на Православномъ Востоку, захватывая его лично и научно. Это годы его непрерываемыхъ занятій христіанской археологіей, эпиграфикой, палеографіей и нумизматикой, дающія право зачислить архим. Антонина въ небольшую, но блестящую рать русскихъ византинистовъ.

Изъ его чисто-научныхъ изысканій проистекаютъ и практическія по-лезныя послѣдствія. Въ связи съ археологическими работами въ Аѳинахъ имъ создается русскій православный храмъ — посольская церковь въ Аѳинахъ, на мѣстѣ развалинъ древняго православнаго монастыря, прош-лое котораго онъ возстанавливаетъ съ самой ученой точностью. Все свободное время отъ настоятельскихъ обязанностей онъ отдаетъ архео-логическимъ работамъ: посѣщаетъ острова греческаго архипелага, Св. Землю, Аѳонъ и даже Египетъ. За время этихъ поѣздокъ изъ молодого іеромонаха вырабатывается серьезный и строгій ученый. Эти поѣздки знакомятъ его съ религіозной жизнью Православнаго Востока и онъ на практикѣ убѣждается въ разницѣ «аспектовъ» «русскаго» и «восточнаго» православія. Онъ съ горечью чувствуетъ, какъ много «чисто-національ-ныхъ» привнесеній присущи русской церковной жизни, «русскому пра-

вославію». Это уже не область однихъ научныхъ изысканій, а переживаній о. Антонина, горяшаго идеей возвращенія Русской Церкви изъ національно-политическаго плѣненія къ истинному духу вселенскаго Православія и освобожденія отъ цѣлаго ряда ненужныхъ наслоеній и вредныхъ измѣненій.

Эти переживанія о. Антонина вводятъ насъ въ область чисто-русскихъ особенностей церковнаго обихода и быта, а иногда и измѣненій и литургическаго характера.

Повелось это, какъ намъ извѣстно, еще съ XVI вѣка, въ годы гордыхъ идей о «Москвѣ Третьемъ Римѣ», въ годы ложнаго мнѣнія, что у грсковъ, молъ, «православіе пестро» и «понсшталось». Въ XVII вѣкѣ это горделивое самомнѣіе ведетъ къ трагическимъ событіямъ раскола, оно же заражаетъ и всю синодальную эпоху, когда въ годы м. Филарета, хотягъ поучать «православію» и восточныхъ патріарховъ и «обрусить» церковный обиходъ Востока русской богослужебной пышностью, и учить «русскому благочестію».

Такъ и живетъ до сего дня это гордое самомнѣіе и пренебреженіе къ «пестрымъ» грекамъ. А между тѣмъ и въ «русскомъ православіи» закрѣпилось то, чего не знаетъ весь Православный Востокъ. Сюда относятся и всенощныя бдѣнія съ величаніями, многочисленныя акафисты, составленныя на смѣшанномъ славяно-русскомъ языкѣ (напримѣръ, акафистъ св. Тихону Задонскому, вызвавшій такую рѣзкую критику м. Филарета), акафисты во множествѣ составлявшіеся въ XIX вѣкѣ мѣстными преподобнымъ и иконамъ Божіей Матери, списавшіеся одинъ съ другого, съ содержаніемъ не отвѣчающимъ житіямъ святыхъ и исторіямъ иконъ; многочисленныя молебны послѣ литургій, иногда потерявшіе свое значеніе молитвенное, напримѣръ, объ «избавленіи отъ нашествія галловъ» и тому подобное. Все это отодвигало на второй планъ главнѣйшую службу — божественную литургію. Русскому благочестивому вѣрующему не разъяснялся ни догматическій, ни литургическій смыслъ богослуженій. Проповѣди на эту тему, были явленіемъ чрезвычайно рѣдкимъ и бѣдны по содержанію. Смыслъ литургіи не осознавался, любили «вечернее богослуженіе», акафисты и молебны. Все это способствовало замѣнѣ религіозной жизни религіознымъ бытомъ. Содержаніе богослуженія затемнялось пышностью и суматохой архіерейскихъ службъ. Обиліе архимандрій въ монастыряхъ, даже съ архіерейскими особенностями въ служеніи архимандритовъ-настоятелей (напримѣръ, въ Соловецкомъ монастырѣ), митры архимандритовъ и священниковъ, а съ Павла Петровича и ордена, которые своими лентами скрывали архіерейскія панагіи, — все это чуждо православному Востоку. Уже во мнѣніяхъ лучшихъ русскихъ іерарховъ въ поданныхъ въ Синодъ въ связи съ Предсоборнымъ Присутствіемъ 1906 г. щедро отмѣчено многое недолжное въ русской церковной жизни. Реформу не провели и многіе іерархи снова отдались рутинѣ повседневности, не смѣя предъ окомъ Синода проявить добрую инициативу въ предѣлахъ епископскихъ полномочій.

Когда о. Антонинъ близко познакомился съ церковною жизнью Востока, онъ былъ глубоко взволнованъ этимъ отличіемъ «двухъ аспектовъ» одного и тоже православія. Онъ рѣшаетъ представить тогдашнему оберъ-прокурору графу А. П. Толстому докладъ объ этихъ разногласіяхъ, и представляетъ таковой въ началѣ 1859 года, съ прибавленіемъ своихъ соображеній, какъ можно было бы постепенно ихъ уничтожить. Митр. Филаретъ въ своемъ разборѣ доклада указалъ, что «довольно смѣло для архимандрита предлагать Православною Церкви не менѣе какъ реформацію» (стр. 102). Такъ гордый и сухой духъ властнаго «Филарета умнаго» не постигъ всей глубины религіозныхъ переживаній, продиктовавшихъ докладъ.

Оправдательное и разъяснительное письмо о. Архимандрита м. Фи-

ларету можетъ принадлежать къ лучшимъ документамъ по исторіи «скорбн» о состояніи русской церковной жизни и до сего времени, какъ намъ кажется, не потеряло значенія.

Въ 1859 году о. Антонина «для пользы службы» переводятъ настоятелемъ посольской церкви въ Константинополь. Пять лѣтъ проводитъ онъ въ Цареградѣ. Онъ не оставляетъ своихъ археологическихъ работъ и продолжаетъ поѣздки по Эпиру, Фессалии и Македоніи. Наконецъ въ 1865 году онъ назначается временно завѣдующимъ, а затѣмъ и начальникомъ, Русской Духовной Миссіи въ Іерусалимѣ. Здѣсь ему было суждено пробыть до самой своей смерти въ 1894 году, безъ малаго тридцать лѣтъ.

Исторія Русской Духовной Миссіи въ Іерусалимѣ (учреждена въ 1847 году) грустныя страницы въ исторіи Русской Церкви! Первымъ ея начальникомъ былъ нашъ извѣстный археологъ и византиистъ еп. Порфирій Успенскій. Уже изъ его замѣчательныхъ мемуаровъ «Книга бытія моего», а затѣмъ монографіи Ф. И. Титова о послѣдующемъ начальникѣ Миссіи еп. Кириллѣ Наумовѣ («Преосвященный Кириллѣ Наумовѣ, еп. Мелитопольскій, Кіевъ 1902»), знаемъ мы всѣ тѣ странныя условія отношеній между Русской Церковью и Іерусалимской Патріархіей, когда Миссія была объектомъ хитроумной дипломатіи нашего Министерства Иностранныхъ Дѣлъ на Ближнемъ Востокѣ. Вотъ уже именно гдѣ не то, что Божіе подчинялось Кесареву, но просто русскіе чиновники-дипломаты, вторгаясь въ ограду Церкви, вершили тамъ въ угоду своихъ интересовъ. Синодъ молчалъ по поводу всего этого, самъ вліятельный Филаретъ, хотя и признавалъ это «безпримѣрнымъ явленіемъ», но и онъ не особенно старался отстоять престижъ церкви. Когда о. Антонинъ прибылъ въ Іерусалимъ вся эта «система» іерусалимскихъ отношеній пустила такіе глубокіе корни, что послѣ нѣсколькихъ попытокъ отстоять правду и интересы Православной Церкви, онъ принужденъ былъ прекратить борьбу за все это. Онъ весь уходитъ снова въ свои церковно-археологическія изысканія и стремится пріобрѣсти для Миссіи все, что возможно изъ тѣхъ церковно-историческихъ богатствъ, которыя такъ или иначе связаны съ земной жизнью Господа Іисуса Христа и св. Земли. Ему удается купить землю около Дуба Маврійскаго около Хеврона. Далѣе онъ покупаетъ Елеонскую гору, гдѣ строить церковь византийскаго стиля, ставшую однимъ изъ лучшихъ украшеній Іерусалима, какъ замѣчаетъ нашъ авторъ, архим. Кипріанъ. Дѣлаетъ онъ и другія покупки земли всего до «13 участковъ съ общей площадью около 425.000 кв. метровъ и стоимостью въ то время до милліона рублей золотомъ».

Попутно имъ энергично ведутся археологическія раскопки въ районѣ Іерусалима.

За годы своей жизни на Ближнемъ Востокѣ о. Антонинъ много сдѣлалъ по описанію библіотекъ различныхъ монастырей: Аѳона, Синаи и др. Многіе его труды въ рукописяхъ оставались тамъ и ими воспользовались другіе ученые. Въ свое время проф. А. А. Дмитріевскій въ своихъ отчетахъ Академіи Наукъ отмѣтилъ и высоко оцѣнилъ всѣ эти работы нашего смиреннаго труженника. По своей смерти онъ завѣщалъ Публичной библіотекѣ въ Петербургѣ большое собраніе греческихъ и южно-славянскихъ рукописей. Скончался архим. Антоѳинъ 24 марта 1894 года и погребенъ на Елеонской Горѣ.

Здѣсь нами дано только въ очень общихъ чертахъ содержаніе этой интересной монографіи о. архим. Кипріана, воскресившаго предъ нами образъ одного изъ незамѣченныхъ и неоцѣненныхъ работниковъ въ исторіи Русской Церкви и русской церковно-археологической работѣ. И хотя чтеніе этой книги вызываетъ много скорбныхъ мыслей о русскомъ прошломъ, она читается съ чувствомъ большого удовлетворенія отъ того, что русская церковная исторіографія обогатилась въ наше безплод-

ное время цѣннымъ трудомъ въ областъ, такъ мало изслѣдованной, но такой важной въ исторіи Русской Церкви, какъ отношенія къ вселенской Православной Церкви.

И. Смоличъ.

Берлинъ, 1936 г.

DIE OSTKIRCHE BETET. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Uebersetzung aus dem Griechischen und Vorrede von P. Kilian Kirchhoff, O. F. M. Liturgische Vorbemerkung von Prof. D. Dr. Anton Baumstark. II Band: Erste bis dritte Fastenwoche; III Band: Vierte bis sechste Fastenwoche. Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1935-1936, 288+318 стр.

Въ свое время мы отмѣтили («Путь» № 49) первый томъ этого изданія. Теперь передъ нами лежатъ второй и третій тома, охватывающіе весь Великій Постъ. Построеніе такое-же, какъ и въ первомъ томѣ: даются переводы пѣснопѣній вечерни и утрени. Въ первой недѣлѣ данъ переводъ всего канона Св. Андрея Критскаго (ум. 740) и переводъ всего канона дней первой недѣли, заканчивающійся замѣчательными пѣснопѣніями изъ вечерни «воскресенія православія», когда Православная Церковь торжественно празднуетъ окончательное возстановленіе поклоненія св. иконамъ, происшедшее 11 марта 843 года въ тогдашнее воскресенье первой недѣли великаго поста. Кромѣ того въ субботу первой недѣли Церковь прославляетъ св. Феодора Тирона и потому весь канонъ посвященъ этому мученику. Въ примѣчаніи ко второму тому дана сжатая и ясная исторія иконоборческихъ споровъ (726-780, 802-842).

Третій томъ охватываетъ время съ четвертой недѣли по пятницу шестой, когда Церковь заключаетъ великій постъ пѣніемъ «душеполезную совершивше чотыредсятницу» и приготовляетъ вѣрующихъ къ страстной недѣлѣ. Изъ крестопоклонной недѣли также даны полностью переводы пѣснопѣній всей недѣли, въ которую Православная Церковь прославляетъ Крестъ Господень и поклоняется ему. На утрени воскресенія Церковь восхваляетъ преп. Іоанна Лѣствичника и весь канонъ, составленный Игнатіемъ, патр. Константинопольскимъ, посвященъ прославленію аскетическаго отреченія отъ міра. Пятая недѣля вел. поста снова отмѣчается въ четвергъ чтеніемъ всего канона св. Андрея Критскаго — «великое стояніе» — и на утрени субботы акафистомъ въ честь Божіей Матери, а въ субботу прославленіемъ преп. Маріи Египетской. Вся эта недѣля даетъ намъ замѣчательные образцы церковной поэзіи и литургіки. Всю шестую недѣлю пѣснопѣнія говорятъ о Лазарѣ и готовятъ къ дню его воскрешенія, какъ преобразу воскресенія Самаго Господа Іисуса Христа.

Ознакомленіе съ этими тремя томками, содержащими пѣснопѣнія всего великаго поста, въ полнотѣ и правильной послѣдовательности, даже будучи даны на иностранномъ языкѣ, даетъ возможность осознать всю внутреннюю гармонию въ построеніи всѣхъ богослуженій великаго поста и замѣчательное литургическое богатство этихъ для мирянина почти неизвѣстныхъ богослуженій: гдѣ теперь служатъ въ полнотѣ великопостные богослуженія и кто изъ насъ можетъ или хочетъ посѣщать ихъ регулярно?

Цѣнно это изданіе и для иностранца, такъ какъ показываетъ необычайную духовную насыщенность православныхъ богослуженій и въ частности таковыхъ великаго поста.

Въ основаніе изданія положено римское изданіе постной Тріоди

1879 г. Оба тома снова снабжены очень ясными и правильными введениями проф. А. Baumstrak'a. Внешне книги изданы отлично.

Авторъ-переводчикъ съ необычайнымъ поэтическимъ талантомъ далъ намъ нѣмецкій переводъ въ прозѣ и заслуживаетъ самой искренней признательности за свою огромную и трудную работу. Теперь онъ обѣщаетъ намъ въ слѣдующемъ году дать нѣмецкій переводъ недѣль страстной и пасхальной.

Будемъ надѣяться, что и эти томы принесутъ намъ такое же удовлетвореніе какъ три нами охарактеризованныхъ тома великопостныхъ пѣснопѣній.

И. Смоличъ.

1936 г., ноябрь.

К. В. МОЧУЛЬСКИЙ. «Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и Ученіе». Парижъ, 1936 г.

Послѣ своей прекрасной книги о Гоголѣ К. В. Мочульскій выпустилъ въ свѣтъ книгу о Влад. Соловьевѣ. Въ основу своего труда К. В. Мочульскій положилъ біографію Вл. Соловьева, въ свѣтъ которой онъ излагаетъ и анализируетъ все творчество Соловьева. Благодаря этому книга К. В. Мочульскаго читается очень легко и даетъ живой и яркій образъ великаго нашего философа. Въ литературѣ о Вл. Соловьевѣ книга К. В. Мочульскаго займетъ по праву первое мѣсто, какъ лучшее введеніе въ изученіе Соловьева. Однако, несмотря на большія достоинства книги, она вызываетъ нѣкоторыя серьезныя возраженія — и это прежде всего относится къ основной мысли книги о томъ, что въ основѣ всего творчества Соловьева лежитъ мистическая интуиція Софіи. Я не буду отрицать реальности «видѣній» Вл. Соловьева, но рѣшительно не согласенъ съ тѣмъ, что въ этихъ «видѣніяхъ» данъ ключъ къ философскимъ построеніямъ Соловьева. Скажу даже больше: внутренняя діалектика мысли Соловьева очень мало связана съ его мистикой. Можно и должно видѣть въ «Философскихъ начаткахъ цѣльнаго знанія» ключъ къ пониманію этой внутренней діалектики философскихъ исканій Соловьева, но его ученіе о Софіи очень расплывчато и неопредѣленно и совсѣмъ не стоитъ въ центрѣ его философскаго творчества. Если тема о Софіи послѣ Соловьева и подъ его вліяніемъ получила дальнѣйшее развитіе въ русской философской и богословской мысли, то его общія идеи дѣйствовали совершенно независимо отъ его софіологии. Чѣмъ дальше отходимъ мы отъ Соловьева, тѣмъ больше научаемся мы въ немъ цѣнить самый замыселъ философскаго синтеза, который былъ намѣченъ уже славянофилами, — и тѣмъ больше искусственности и философской выдумки ощущаемъ мы въ его ученіи о Софіи. Заслуги Соловьева въ настойчивомъ введеніи софіологической темы въ русскую мысль не должны закрывать намъ глаза на всю искусственность и шаткость его построеній въ этой области. Значительность темы неизмѣримо превосходитъ ея разрѣшеніе у Соловьева.

Не развивая дальше нашихъ замѣчаній, еще разъ подчеркнемъ большую цѣнность книги К. В. Мочульскаго, какъ лучшаго введенія въ изученіе творчества Вл. Соловьева.

В. В. З.



